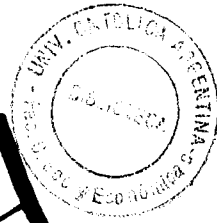


1
SAP



SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofia

ARTICULOS

GUSTAVO ELOY PONFERRADA	<i>Tomás de Aquino en su VII centenario</i>	243
J. E. BOLZAN - AZUCENA A. FRABOSCHI	<i>Santo Tomás y los capítulos generales de la orden de los Hermanos Predicadores, 1278-1370</i>	263
ALAIN GUY	<i>Jacques Chevalier et le Thomisme</i> ..	279

NOTAS Y COMENTARIOS

CARLOS M. TAVARONE	<i>¿Es la "voluntad de dominio" un principio metafísico? La hipótesis de la causalidad de la voluntad de dominio en Nietzsche</i>	291
--------------------	---	-----

BIBLIOGRAFIA

H. J. BARRAUD: *Ciencia y filosofía* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 304;
JAIME BRUFAU PRATS: *Lineas fundamentales de la Ontología y Antropología de Jean-Paul Sartre en "L'Être et le néant". Exposición y apreciaciones críticas* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 306; OSWALD SCHRAG: *An introduction to Existence, Existenz and Transcendence. The philosophy of Karl Jaspers* (Marta J. A. Daneri de Rebok), p. 307; JOHN HICK: *Biology and the soul* (Marta J. A. Daneri de Rebok), p. 308.

CRONICA	309
LIBROS RECIBIDOS	314
INDICE DEL VOLUMEN VIGESIMO NOVENO	318

Año XXIX

1974
(Octubre - Diciembre)

Nº 114

INGRESADO
M F N
Nº 71 (CONT. 176)
BIBLIOTECA DE FILOSOFIA
CONSEJO Y DEPENDENCIA

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Prosecretario de Redacción

NESTOR A. CORONA

Comité de Redacción

TOMAS D. CASARES

JUAN A. CASAUBON

ALBERTO CATURELLI

ABELARDO J. ROSSI

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA

Calle 24 entre 65 y 66

LA PLATA — REPUBLICA ARGENTINA

TOMAS DE AQUINO EN SU VII CENTENARIO

I

El siete de marzo de este año se cumplieron siete siglos de la muerte de Santo Tomás de Aquino. Numerosos actos conmemoraron, en diversas partes del mundo, este acontecimiento; pero el más importante de todos ha sido, sin duda, el Congreso Internacional "*Tomás de Aquino en su VII centenario*", celebrado en Italia por iniciativa de la Orden Dominicana. Se desarrolló entre el 17 y 24 de abril en dos sedes, la Universidad Pontificia de Santo Tomás, de Roma, y la Facultad Teológica de Nápoles.

El Congreso, cuyo éxito superó las más optimistas previsiones, tuvo el alto patrocinio del Presidente de la República Italiana, Senador Giovanni Leone; ejerció su presidencia, y de un modo muy efectivo, el Maestro General de la Orden Dominicana, R. P. *Aniceto Fernández*; la vicepresidencia el Diputado Nacional *Angelo Salizzone*, actuando como coordinador general el ubicuo Profesor *Abelardo Lobato*, Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Santo Tomás y como secretario el Profesor *Benedetto D'Amore*, de la misma Facultad.

El tema general del Congreso, "*El pensamiento de Tomás de Aquino y los problemas fundamentales de nuestro tiempo*", se dividió en seis subtemas (subdivididos cada uno en cuatro secciones, algunas de ellas desdobladas): el primero, "*Tomás de Aquino en la historia del pensamiento*", a cargo del Profesor A. D'Amato; el segundo, "*Dios y la economía de la salvación*", a cargo del Profesor R. Spiazzi; el tercero, "*El obrar moral*", a cargo del Profesor A. Mongillo; el cuarto, "*El ser*", a cargo del Profesor A. McNicholl; el quinto, "*El hombre*", a cargo del Profesor R. Sigmond y el sexto, "*El cosmos y la ciencia*", a cargo del Profesor J. Gayo.

Su Santidad el Papa Pablo VI, que había seguido con marcado interés la organización del Congreso y expresado su deseo de participar en el mismo, fue recibido en sesión extraordinaria el sábado 20 por la tarde; dirigió además la palabra a los asambleístas y con-

versó luego con ellos. En cambio el Presidente de la República Italiana, que debía hacer en Nápoles una exposición sobre el significado del centenario que se conmemoraba, se vio impedido de trasladarse, urgido por problemas de gobierno; con todo, recibió en el Palacio del Quirinal a una numerosa delegación de congresistas.

Más de *mil quinientos* representantes del tomismo de los cinco continentes participaron del Congreso. Fue impresionante no sólo el número inusitado sino la diversidad de las delegaciones, provenientes de Nueva Zelandia, Malasia, Australia, Japón, India, Kenya, Filipinas, China insular, Líbano, Israel, Egipto, Zaire, Cuba, Chile, Perú, Ecuador, Paraguay, Puerto Rico, Venezuela, Brasil, Canadá, Estados Unidos, Checoslovaquia, Suiza, Rumania, Polonia, Malta, Suecia, Grecia, Irlanda, Bulgaria, España, Bélgica, Alemania, Gran Bretaña, Austria, Italia; la Argentina tuvo más de treinta representantes.

Más de *seiscientas* comunicaciones se presentaron a consideración de los congresistas: evidentemente no fue posible siquiera la lectura pública de todas ellas. Aunque todas se publicarán en las *Actas del Congreso* —cuyo primer volumen ya ha aparecido— solamente se trataron las que, a juicio de los propios autores o del Comité Científico, revestían especial importancia. Con esta reducción se logró una selección de casi doscientos trabajos, que fueron los leídos y discutidos; los más relevantes, una treintena, en las sesiones plenarias (dos de autores argentinos: *Monseñor Derisi* y el *Dr. Caturelli*); el resto en las sesiones ordinarias.

Una nota distintiva de este Congreso fue el elevado porcentaje de *laicos*, que en anteriores asambleas similares era más bien reducido y en esta ocasión pasó a ser mayoría. Asimismo fue numerosísima la participación femenina. Y como dato muy auspicioso es de notar la presencia de *jóvenes*, que constituyeron la parte más nutrida y activa del Congreso. Por fin fue también notable la intervención de pensadores no católicos, sobre todo *protestantes* de diversas denominaciones y hasta de filósofos *marxistas*.

Diversas editoriales presentaron interesantes exposiciones de libros, tanto en la sede romana como en la napolitana. La *Pontificia Biblioteca Vaticana* se adhirió con una valiosa muestra de los manuscritos autógrafos de Santo Tomás que ella posee; por su parte la *Biblioteca Nacional de Nápoles* realizó una variada muestra de literatura tomista de diversas épocas.

II

El miércoles 17 de abril se inauguró el Congreso en el aula magna de la Universidad de Santo Tomás en Roma. El *P. Aniceto Fernández*, Presidente de la asamblea, tras dar la bienvenida a los

participantes, confrontó el pensamiento de Santo Tomás con las tendencias predominantes en nuestros días, caracterizadas por el irracionalismo y el inmanentismo, por una parte, y por el cientificismo y el neo-positivismo por otra. Pero las mismas ciencias positivas —según el expositor— poseen elementos universales, por lo tanto trascendentes al dato sensible. Sin embargo, el punto de partida indispensable es la experiencia sensible; a partir de allí se construyen la ciencia y la filosofía, que no se distinguen entre sí esencialmente, y se llega a Dios.

El Cardenal *Gabriel Garrone*, Prefecto de la Sagrada Congregación de Educación Católica, subrayó la importancia actual del tomismo, que se caracteriza por el gusto del ser, que conduce a descubrir al Ser Absoluto y abre el entendimiento a la fe. Santo Tomás muestra un sentido íntimo de la Iglesia; aunque no haya elaborado una eclesiología, la dimensión eclesial está presente en su cristología: la Iglesia aparece como prolongación de Cristo. Por fin Santo Tomás posee un vivo sentido del hombre, al que considera como un todo en la unidad de cuerpo y alma. Estos rasgos explican la insistencia de la Iglesia en el cultivo del tomismo, que en siete siglos ha ido

El *P. Dominique Chenu* destacó la función del tomismo en la creación de un mundo nuevo. El vigoroso octogenario presentó a Santo Tomás como innovador; ubicó al siglo XIII en el cuadro de una cristiandad en crisis, envejecida en sus estructuras feudales y padeciendo manifestaciones de violencia, mientras que en el orden eclesial contrastaba la fraternidad popular de las órdenes mendicantes con el aristocratismo monástico. Santo Tomás realizó una revolución cultural al romper con la tradición agustiniana, cuya concepción del hombre era implícitamente dualista, oponiéndole la afirmación de la unidad de la forma y la consustancialidad del espíritu y la materia. Para realizar esta obra asumió los nuevos aportes del aristotelismo, sin temer su origen pagano ni sus conexiones con el averroísmo musulmán; así realizó una renovación radical de la teología, dando una lección de audacia, que es la que hoy necesita el saber teológico.

III

El jueves 18 la sesión plenaria estuvo dedicada al primer tema, "*Tomás de Aquino en la historia del pensamiento*"; actuó como moderador el Profesor *Wolfgang Kluxen*, de Bonn.

El Profesor *Fernand van Steenberghen*, de Lovaina, expuso la postura de Santo Tomás ante la crisis del siglo XIII: por una parte debió enfrentar al agustinismo tradicional y por otra al aristotelismo averroísta, negándose a una opción entre ambas tendencias, frente a

las cuales presentó una síntesis profundamente original, fruto de laboriosas investigaciones y reflexiones, en las que se rescata lo valioso de las tendencias opuestas. Esta síntesis es hoy cuestionada, aun en medios eclesiásticos; más aún, se cuestiona la misma necesidad de la filosofía ya en la formación universitaria ya en la del clero. Es una actitud incomprensible, en un mundo impregnado de referencias filosóficas; es urgente no sólo retomar la filosofía como base de toda formación, sino la filosofía tomista, pero no un palotomismo, sino un neotomismo, con una problemática y un lenguaje nuevos.

En el diálogo que siguió a esta comunicación el Profesor *A. de Muralt*, de Ginebra, sostuvo, apoyándose en su experiencia docente, que el lenguaje de la filosofía contemporánea resulta esotérico e ininteligible, mientras que el tomista es nítido y comprensible. El expositor mantuvo la necesidad de trasvasar las fórmulas medioevales a un nuevo contexto semántico. Ante objeciones sobre el término "neotomismo" admitió que ciertos neotomistas han alterado el tomismo; sería tal vez preferible hablar de un "tomismo abierto". Sobre el platonismo de San Agustín subrayó que el Hiponense había transfigurado el pensamiento del filósofo griego, cristianizándolo.

Monseñor *Octavio N. Derisi*, de Buenos Aires, caracterizó al pensamiento actual, tras señalar sus antecedentes, como un irracionalismo subjetivista e inmanentista, contraponiéndole el intelectualismo tomista, cuyos rasgos señaló como apertura al ser captado en la experiencia sensible y develado por la inteligencia; este realismo ubica al hombre en justa relación con el mundo y lo lleva a Dios; en cambio el irracionalismo lo sume en el absurdo, signo dramático de nuestro tiempo tipificado por el existencialismo sartreano. De manera que en el tomismo se hallan los principios salvadores de la cultura y del humanismo y por ello del mismo hombre contemporáneo, sumido en el caos de lo irracional.

En la discusión posterior, varios filósofos europeos, entre ellos el Profesor *Ivo Höllhuber*, de Salzburgo, hicieron notar su coincidencia con los puntos de vista del expositor; el Profesor *Renaudier*, de Buenos Aires, cuestionó la negación de la intuición intelectual, pero el disertante mostró que "intuición" en sentido estricto sólo se da en los sentidos, aunque en sentido amplio puede admitirse en el entendimiento; por fin, ante otras observaciones, subrayó la concordancia de Sartre con Santo Tomás al considerar al ser como acto, pero también la discordancia, ya que el "acto" sartreano es puramente fenoménico.

El Profesor *Cornelio Fabro*, de Perugia, analizó la denuncia heideggeriana de la pérdida de la verdad del ser como característica del pensamiento occidental post-parmenideano; pero Heidegger demuestra un singular simplicismo historiográfico y una notable ignorancia

de la patrística y la escolástica, que insistieron en la dependencia causal de determinación trascendental del "esente", que culmina en la posición de Santo Tomás del "esse" como acto constitutivo, participado diversamente por las creaturas. De ahí que Heidegger no logre determinar el modo como el conocimiento experimenta la verdad del ser y le falte la noción del semantema del "esse entis" como acto, considerando al ser como presencia o existencia; de este modo no hace sino prolongar el error de la escolástica decadente que interpreta al "esse" como "actualitas" o "existentia".

En la discusión posterior, la Hermana *Blake* objetó el olvido de los aportes de la antropología cultural, del psicoanálisis y de la cibernética al saber humano, a lo que el disertante respondió poniendo en duda que las ciencias lleguen a resolver los problemas fundamentales de la humanidad: de ello sólo es capaz la filosofía.

El Profesor *A. Dondeyne*, de Lovaina, retomando observaciones de Heidegger sobre el ser del hombre, examinó la situación del hombre actual como "ser esencial", único capaz de ejercer su oficio de ser, de hallar un sentido a su vida y de darle un significado. La existencia auténtica no se realiza en el horizonte del mundo: no basta que el hombre proyecte un mundo científica y tecnológicamente organizado, sino que exige una apertura al misterio; al misterio de lo trascendente y al misterio del sufrimiento. Pero esto supone un diálogo entre la fe y la filosofía que es justamente lo que realizó Santo Tomás, mostrándonos así el camino a seguir en nuestros días.

IV

De las *sesiones parciales* sólo es posible dar una breve reseña.

La dedicada a las *fuentes* del pensamiento tomista se subdividió en dos: una sobre las fuentes griegas, aristotélicas y árabes, y otra sobre las fuentes latinas y árabes. La primera, dirigida por el Profesor *J. Moreau*, de Bordeaux, se ocupó de la transformación del platonismo en las obras de San Agustín y del aristotelismo en la época helenística y en los comentaristas árabes. Se insistió en la participación en sentido dinámico como interacción entre el hombre y el mundo y entre el alma y el cuerpo, unificadas en Dios; asimismo se distinguió la iluminación agustiniana de las diversas formas de intuicionismo.

En la parte dedicada a las fuentes árabes y latinas se trató del influjo de Averroes y Avicena en Santo Tomás, en especial sobre la concepción tomista de la causalidad, por el Profesor *M. Colish*, de Ohio; sobre la doctrina de la profecía y el conocimiento de lo parti-

cular en lo universal, por el Profesor S. Gómez Morales, de Madrid; sobre las perfecciones divinas y su cognoscibilidad, por el Profesor J. Flynn, de Camberra. No hubo acuerdo en la atribución a Averroes de la teoría de la unidad del intelecto: el Profesor G. Hanna, de Gottingen, sostuvo que Santo Tomás habría usado textos espúreos. El Profesor L. Antoniotti de Soyssy-sur-Seine insistió sobre el influjo de Boecio en la doctrina de la presciencia divina.

La sesión dedicada al *problema teológico*, dirigida por el Profesor R. Spiazzi, remarcó el sentido de la teología negativa en Santo Tomás, olvidado por la escolástica racionalista, como notó el Profesor G. Bortolaso, de Roma, coincidiendo con los Profesores V. Pouliot, de Kyoto y G. Morra, de Macerata. Se confrontó el tomismo con el kantismo, por una parte y con el neopositivismo, por otra. Se sostuvo la validez del lenguaje tomista y sus análisis sobre la analogía, no sólo como instrumento teológico, sino como medio de análisis del ser, como afirmó el Profesor B. Mondin, de Pescara. Por eso se admitió, con el Profesor A. Toso, de Udine, que la conciliación entre fe y razón ha sido frecuentemente un equívoco histórico y dialéctico.

La sesión dedicada a la *moral tomista* se subdividió en dos: una trató los fundamentos de la moral, siendo dirigida por la Profesora S. Vanni Rovighi; otra, a cargo del Profesor D. Mongillo, estudió los problemas morales. En la primera, que fue breve (al parecer la Profesora estaba apurada y cerró pronto la reunión), se analizaron las bases de las normas morales por el Profesor C. Curran, de Washington; expuso la transformación de la ética aristotélica en la moral tomista el Profesor F. Marken, de Florida y por fin la necesidad de la revelación para la moral el Profesor P. Delhaye, de Lovaina. El debate subsiguiente fue breve y quedaron varios puntos sin tratar.

En la segunda se coincidió en afirmar que las normas morales tomistas no son fórmulas abstractas, sino medios de expresar las exigencias de la persona humana, como, desde diversos puntos de vista, sostuvieron los Profesores R. Cabral, de Braga, D. Capone, de Roma y F. D'Agostino, también de Roma: el primero enfocó el tema desde la perspectiva de la prudencia, el segundo desde la conciencia y el tercero desde la equidad. El Profesor D. Basso, de Buenos Aires, sostuvo la importancia moral del apetito recto natural; el Profesor A. Lambertino, de Parma, confrontó el eudemonismo tomista con el kantismo; el Profesor M. Szell, de Budapest, comparó la ética tomista con la de Edith Stein; el Profesor B. Inagati, de Fukouta, propuso una nueva división de la justicia y el Profesor J. Oesterle, de Indiana, al tratar del carácter existencial de la ética tomista, introdujo el tema de la acción demoníaca.

En la sesión dedicada a la *metafísica tomista* se coincidió ampliamente en subrayar la primacía del "esse" y de la noción de participa-

ción. A propósito de la comunicación del Profesor *V. La Via*, de Catania, se estudió la relación entre el pensamiento y el “yo” y la función cognoscitiva del amor. El Profesor *Z. Zdybicka* relacionó la participación con el realismo tomista, subrayando la tónica de la Universidad de Lublin, inspirada en Maritain. En sesión paralela, dirigida por el Profesor *A. Dondeyne*, de Lovaina, se estudió la *fenomenología*, discutiéndose extensamente sobre el sentido de la “intencionalidad” en el tomismo, interviniendo los Profesores *A. de Muralt*, de Ginebra, *T. Urdániz*, de Madrid, *M. Sancipriano*, de Arezzo y otros; se concluyó en considerar la intencionalidad tomista como el modo de ser del objeto en el intelecto. El Cardenal *C. Wojtyla*, de Cracovia, expuso cómo sus estudios sobre Scheler lo ayudaron a comprender el acto humano.

En la sesión dedicada a la *antropología*, dirigida por *A. Caturrelli*, de Buenos Aires, se coincidió en señalar los puntos claves de la antropología tomista, ubicándola en un contexto ontológico. Fueron novedosas las intervenciones del Profesor *G. Santinello*, de Padua, que ensayó una fundamentación tomista para la antropología cultural como hoy se la entiende y la del Profesor *B. Sulchodolsky*, de Varsovia, que dividió la antropología medioeval en cuatro ramas: la agustiniana, la tomista, la franciscana y la de Joaquín de Fiore; las primeras de impronta metafísica y las otras dos de orientación social. Fueron interesantes las síntesis de *V. Rodríguez*, de Madrid y de *R. Sigmond*, de Roma.

En la sesión dedicada al *mundo* más bien se trataron aspectos científicos de la obra de Santo Tomás; fue dirigida por *J. A. Weisheipl*, de Toronto. Provocó un arduo debate la comunicación del Profesor *T. Veres*, de Zagreb, sobre la posible antelación del sistema copernicano en algunas afirmaciones de Santo Tomás, derivándose en un análisis de la terminología cosmológica medioeval.

V

El viernes 19 de abril, la sesión plenaria se dedicó al tema teológico: “*Dios y la economía de la salvación*”. Fue dirigida por el *P. Dominique Chenu*.

El Profesor *Pierre Benoit*, de Jerusalén, encaró el problema de la inspiración de los libros sagrados en Santo Tomás: no todas las partes de la Biblia pueden interpretarse como directamente inspiradas por Dios (como lo creían los teólogos de la época del Santo), ya que la acción divina no suprime los límites, las deficiencias y el modo propio de ser del autor sagrado, influido por su medio cultu-

ral; la doctrina tomista de la instrumentalidad explica admirablemente la inspiración, no al modo de un dictado, sino como una iluminación intelectual que mueve al autor inspirado a utilizar sus propias ideas y su experiencia personal para expresar las verdades reveladas. Con todo, no se confunden "revelación" con "inspiración", aunque son aspectos de un mismo carisma. Además en Santo Tomás hay un sentido del progreso de la revelación: Dios emplea una pedagogía especial, enseñando aspectos parciales, cada vez más nítidos, de la verdad absoluta. Por fin Santo Tomás insiste en el sentido analógico de los términos.

En la discusión de esta comunicación, su autor distinguió "inspiración", como acción de Dios sobre el hombre; "revelación" como verdad comunicada y "tradición" como desarrollo del dato revelado.

El Profesor *E. Sauras*, de Valencia, trató del valor salvador de la encarnación del Verbo, prolongada en su Iglesia. A propósito insistió en que la eclesiología usa frecuentemente metáforas, que sólo representan parcialmente la verdad.

Siguió una larga discusión sobre la pertenencia a Cristo y a la Iglesia; el exponente sostuvo que Cristo al encarnarse asumió la humanidad entera y la redimió con su muerte y resurrección; el nacimiento de Cristo hace al hombre partícipe de su vida, muerte y resurrección; el instrumento de la salvación es la Iglesia. Pero la Iglesia es a la vez un misterio y una institución; lo primero es indispensable para la salvación, pero no lo segundo, porque el afirmarlo lesionaría la autonomía divina.

El Profesor *Italo Mancini*, de Urbino, sostuvo que para Santo Tomás sólo es exigible un mínimo de racionalidad teológica: la necesaria para afirmar cómo solamente algunas palabras pueden ser usadas para expresar la relación del hombre con Dios o para significar a Dios mismo; y estas palabras, que frecuentemente sólo son metáforas, deben vivificarse por la fe. Las imágenes y la misma analogía se justifican por la fe; en esto coinciden Santo Tomás y Karl Barth. La revelación, en el Nuevo Testamento, está ligada no ya a manifestaciones cósmicas, sino al servicio a los demás.

En la discusión que siguió, el expositor afirmó que la crisis del lenguaje se traduce en una crisis de la teología: hoy es preciso un nuevo lenguaje para hablar de Dios. Pero como el mismo lenguaje está en crisis, hay un espacio que sólo llena el misterio.

El Profesor *Nicola Petruzzellis*, de Nápoles, estudió históricamente la contribución de la teología natural a la teología sobrenatural. La búsqueda racional de Dios se realiza y se prolonga en un itinerario hacia la salvación mediante las aventuras finitas, es decir, terrenas, humanas y sociales.

VI

En las *sesiones parciales* se continuó el trabajo iniciado. La dedicada a *Santo Tomás en su tiempo* se desdobló: en una parte se estudiaron *El hombre y la obra*, bajo la dirección del Profesor G. Vans-teenkiste, de Roma y en la otra *El ambiente histórico y cultural*, a cargo del Profesor G. Di Napoli, de Roma. La primera tuvo un carácter técnico, centrado en la estructura de las obras y el lenguaje empleado; la segunda fue más polémica: siguiendo la impostación de Chenu, varios expositores subrayaron la crisis cultural del siglo XIII, que parecía no dejar indemne ninguna estructura, desde la filosofía hasta las ciencias, desde los ordenamientos a las organizaciones económicas, desde los principios jurídicos hasta la vida de la Iglesia. Los Profesores M. Bartolomei, de Pistoia, S. Di Mattia, de Roma y J. López Medel, de Madrid, insistieron en la volución sociocultural y sus implicancias políticas y religiosas; sus posiciones, aunque matizadas, no fueron compartidas por todos. Di Mattia observó la imparcialidad de Santo Tomás en la querella de los mendicantes contra los seculares: en lugar de atizar la disputa se contentó con sostener el derecho a la vocación religiosa y en distinguirla de los movimientos cismáticos que exaltaban la pobreza evangélica de un modo contrario a la doctrina de la Iglesia. El Profesor R. Mathes, de Roma, analizó los métodos de trabajo de San Alberto y Santo Tomás, llenos de intuiciones, pero disperso en el primero y riguroso y sintético en el segundo.

La sesión dedicada a *La reflexión sobre Dios* trató, bajo la dirección del Profesor J. De Guillou, de París, de las pruebas de la existencia de Dios, tema muy clásico. En cambio la dedicada a *Autonomía y teonomía* fue una de las más movidas de todo el Congreso; dirigida por el P. T. Urdánoz de Madrid (por ausencia del P. Todolí) estudió el problema de la autonomía personal y de la normatividad de los preceptos divinos; el Profesor W. Kluxen, de Bonn, relacionó inclinación natural con ley natural en un notable trabajo; en cambio su colega de la misma Universidad F. Boeckle, que habló sobre la fundamentación racional de las normas morales, pareció inclinarse a un peligroso relativismo moral, lo que provocó una viva discusión con los Profesores A. Mongillo, de Roma y D. Basso, de Buenos Aires; el Profesor J. De Finance, de Roma, trató con gran precisión de la autonomía y la teonomía como aspectos solidarios de la norma. No faltó una violenta irrupción de un joven portugués (después se supo que se trataba de un religioso) que protestó porque no se trataba de la justificación moral de los movimientos revolucionarios, motivando una fundamentada réplica de Kluxen.

La sesión dedicada a *La filosofía de la existencia*, dirigida por el Profesor C. Fabro, de Perugia, se desdobló en otra, dirigida por el Profesor M. de Nedoncelle, de Strasbourg. En la primera, el Profesor A. Maurer, de Toronto, tratando sobre la "causación" de la existencia, introdujo el tema de la limitación de la verdad captable por el hombre y su condicionamiento temporal: lo considerado como inatacable es superado por descubrimientos posteriores; las verdades sólo son parciales y sólo a Dios pertenece la verdad absoluta. Algunos consideraron esta comunicación como teñida de relativismo historicista. N. Clarke, de Nueva York, planteó el problema de la existencia como fuente de perfección y la esencia como límite, sosteniendo que en Santo Tomás no hay explicitación del problema humano: el hombre debe afirmar su propia esencia, pese a su precariedad y transitoriedad. Se hicieron muchas observaciones, llegándose sólo a un acuerdo parcial; la existencia indica globalidad, la esencia individual limitación; en cambio no se coincidió en notar que "existencia" no equivale a "acto de ser". El Profesor L. Lefevre, de Bruselas, tratando de la intersubjetividad, provocó réplicas en sus afirmaciones sobre la caracterización de la persona como grado supremo de existente, distinguiéndola del individuo; la persona crece en la medida que se eleva espiritualmente liberándose de las imperfecciones propias de su condición material. A. Rodríguez Marimón, de Madrid, sintetizó el pensamiento tomista sobre la existencia. En esta sesión tuvo varias intervenciones Mons. Derisi, de Buenos Aires.

En la sesión dedicada al *Derecho natural*, dirigida por G. Ambrosetti, se relacionó la noción tomista de naturaleza con la de derecho, haciéndose referencias precisas a las posiciones actuales sobre el tema, pero derivándose luego a problemas propiamente jurídicos.

La sesión dedicada a *La evolución*, a cargo del Profesor E. Agazzi, de Génova, fue muy controvertida. Hubo acuerdo en afirmar que Santo Tomás no es evolucionista, como algunos han pensado; pero el problema es determinar si los principios tomistas pueden avalar el evolucionismo y en este punto hubo divergencias: unos, con el Profesor F. Selvaggi, de Roma, sostuvieron que no sólo no hay oposición, sino que en Santo Tomás hay principios que justifican la posición evolucionista; otros, con el colega de Selvaggi, el P. P. Siwek, rechazaron esta afirmación, sobre todo basados en la concepción tomista de "especie". En cuanto a la evolución espiritual se estuvo de acuerdo en admitir que Santo Tomás sostiene una evolución intelectual y aun moral. El Profesor R. Pardo, de Buenos Aires, enfocó el tema desde el punto de vista de su sistema (el "empirismo evolutivo") que comparó al tomismo, dando lugar a nuevas discusiones. Lo mismo sucedió con la comunicación del Profesor I. Höllhuber, de Salzburg, al comparar las ideas tomistas con las del P. Teilhard de Chardin.

VII

El 20 de abril la *sesión plenaria* se dedicó a la *acción moral*, bajo la dirección del Profesor *P. Delhay*, de Lovaina. El *P. Y. Congar*, de París, analizó la acción del Espíritu Santo en el obrar humano, que Santo Tomás inserta en una concepción ética influida por el aristotelismo y el estoicismo, pero encuadrada en el contexto de la "ley nueva" que es de libertad; el "hombre nuevo" sigue espontáneamente los mandamientos movidos por el Espíritu Santo, que sobreleva la acción de las virtudes naturales, de la recta razón y aun de las virtudes teologales. La ética tomista tiene por objeto el estudio del uso de la libertad bajo la guía interior de la gracia y los dones. Atacó el disertante el juridismo que ha invadido la ética, haciendo que se considere que el fin de la ley sea su cumplimiento y no la caridad. Una broma hecha al terminar su exposición sobre la "*lex fundamentalis Ecclesiae*" provocó reacciones contrastantes.

El Profesor *J. Pieper*, de Münster, en una bella exposición estudió el significado de la creación; para Santo Tomás el mundo y el hombre llevan la marca ontológica de ser creados; la creación humana y la divina, siendo analógicas, tienen en común el responder a un modelo; así el mundo y el hombre, que son seres sin haberlo pedido, tienen su modelo en la idea creadora de "naturaleza". La inteligibilidad del mundo, la llamada "verdad de las cosas" sólo tiene pleno sentido como ubicada entre dos entendimientos, el divino y el humano; de ahí que la tesis de Sartre, que funda el ser en una voluntad absoluta y absurda, concluye en la náusea. En cambio ser creatura significa estar en una escala de realización no sólo intentada sino querida por Dios; lo natural y lo espiritual se unen en la inteligibilidad del ser que fundamenta el obrar.

El Profesor *J. M. Aubert*, de Strasbourg, consideró el antagonismo entre la libertad y la norma. La afirmación de la libertad, característica del mundo moderno, no excluye el riesgo del liberalismo individualista, que produjo injusticias y provocó la reacción socialista: de ahí surge claramente que la libertad no es su propia regla y exige una regulación para ser justa. La moral cristiana, en su presentación clásica, está impregnada de juridismo y ve en la libertad un cómplice del pecado: el ideal sería, para algunos, no optar nunca, limitándose a seguir un código preestablecido. Todo lo contrario aparece en Santo Tomás, cuya actitud, al relacionar la ley natural con el derecho natural, respeta la función de lo natural y de la razón, a la vez que la normatividad de la ley. Si bien hoy se rechaza frecuentemente la ley natural, se reconoce la necesidad de una norma universal; así la aspiración general a la justicia supone algo universal, común a todos los hombres. El hombre, imagen de Dios, es en cierto

modo su propia providencia; así la oposición entre libertad y norma es contradictoria.

El Profesor *L. Llamera*, de Valencia, subrayó el carácter teocéntrico de la moral tomista, a la vez que su sentido antropológico. No hay en Santo Tomás una teología moral, sino una moral teológica. Hoy no se puede renovar, como pide la Iglesia, la moral con un simple recurso a la *Summa*; es preciso tener en cuenta no sólo los avances de la teología (que es un saber único y no dividido en dogmático y moral), sobre todo en el aspecto positivo (bíblico, patrístico, magisterial), sino los aportes de la historia, la psicología, la sociología, fundándose en una sólida antropología iluminada por la fe. Sólo así se podrá superar el relativismo moral que lleva a des-moralizar al mundo actual y se podrá ofrecer la moral que necesita el mundo cristiano.

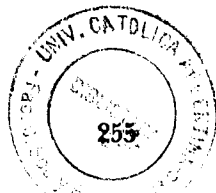
VIII

En la tarde del 20 de abril el Congreso recibió al Papa Pablo VI. En lugar de recibir a los congresistas, el Pontífice quiso participar personalmente del Congreso. Lo acompañaron más de una docena de sus Cardenales. El Presidente del Congreso, *P. Aniceto Fernández*, tras saludar al augusto visitante, insistió en la necesidad que tiene la humanidad contemporánea de espiritualidad y de apoyos seguros que no pueden ser solamente los bienes materiales, incapaces de satisfacer las exigencias humanas, pero que, sin embargo, son precisos para hacer que el hombre halle en la vida los alicientes y los medios necesarios para realizarse de un modo igualitario y justo. Santo Tomás es el maestro que nos señala la posición que el hombre debe asumir en la vida, usando de los bienes terrenos para elevarse a Dios y participando de la obra divina en medio de sus semejantes.

El Papa dirigió la palabra a los congresistas. Entre otras ideas, subrayó "cuánto puede ser útil hoy día sentarse en la escuela de Santo Tomás para aprender, antes que cualquier otra ciencia, el arte de pensar bien". Agregó: "esto puede parecer extraño, pero es así; el gran maestro Santo Tomás, lejos de privar al discípulo de sus capacidades personales, de su originalidad de conocimiento y de investigación, despierta más bien el apetito de la verdad, que asegura al pensamiento una fecundidad siempre nueva y al estudiante una auténtica personalidad".

IX

El domingo 21 de abril los congresistas recorrieron los caminos que transitara Santo Tomás varias veces entre Roma y Nápoles y visitaron los lugares más importantes. En primer lugar, *Fossanova*,



en cuya antigua abadía muriera a los 49 años, siendo ya uno de los más grandes pensadores de su época, admirado por su saber y venerado por su santidad; tras estar en la celda que ocupó el Santo hace siete siglos, los asambleístas participaron en una misa concelebrada por más de doscientos sacerdotes, presidida por el Cardenal *Wojtyla*, de Cracovia, que encabezaba una numerosa y activa delegación de tomistas polacos. Luego *Aquino*, que se vistió de gala para recibir a sus visitantes, ofreciéndoles, con su Síndaco al frente, un vistoso espectáculo de fiesta medioeval, lleno de colorido y de belleza; en su moderna catedral se expusieron reliquias de los huesos del Santo, transportados especialmente desde Toulouse. Por fin *Roccasecca*, lugar de nacimiento, sitio de su infancia y también prisión de quien, por seguir su vocación dominicana, se enfrentara con su familia.

X

En Nápoles el Congreso tuvo por sede la Facultad de Teología, que inauguraba ese mismo día, 22 de abril, su nuevo edificio en Capodimonte, admirable muestra de la más avanzada arquitectura funcional, obra de un verdadero artista, el arquitecto Izzo.

La *sesión plenaria*, dirigida por el Profesor *A. McNicholl*, de Roma, fue una de las más densas de contenido y a la vez de las seguidas con mayor atención: estuvo dedicada al tema del *ser*. El Profesor *M. Charlesworth*, de Melbourne, estudió el lenguaje del ser, comparando a Santo Tomás con Wittgenstein; observó que el lenguaje religioso actual no solamente expresa la realidad trascendente al hombre, sino la actitud misma del hombre. De ahí que el problema del lenguaje sea más un problema del hombre que un problema referente a Dios. Para encontrar una salida a este problema, de indudable importancia filosófica y teológica, es preciso una profundización semántica que aún está en sus comienzos. En la discusión posterior, el expositor, que parecía ubicado más en una postura analítica que tomista, mostró una aguda penetración metafísica.

El Profesor *Johann B. Lotz*, de Roma, examinó la posición de Heidegger (de quien fue alumno) ante el ser, comparándola con la de Santo Tomás. Negó que para el metafísico alemán la existencia se identifique con el ser del hombre; el hombre es el ser en el cual el ser se devela, por ello Heidegger parte del hombre y tras un análisis existencial detecta la relación del hombre con el ser. Aquí habla Heidegger de los tres éxtasis, cuya búsqueda termina en la nada. Pero, contrariamente a lo que se afirma, no significa esto que sea nihilista; la nada es el pasaje obligado del hombre al ser; la nada se opone al "Dasein" como lo otro; es el velo del ser. El ser se mani-

fiesta como lo otro del "esente": la ontología heideggeriana parte del "esente", pasa por la nada y termina en el ser. Heidegger acusa a la metafísica occidental de olvido del ser precisamente porque al poner al acento en los "esentes" atiende a lo que vela al ser, cediendo a la nada. Pero esta acusación no vale contra Santo Tomás, que distingue al "ens" del "esse" y el ser temporal del ser total y global que es Dios. En la discusión subsiguiente el expositor se vio obligado a hacer muchas precisiones, unas sobre su interpretación de Heidegger y otras sobre su concepción del "ser global" que más parece el "ser común" abstracto que el ser divino. En especial, el P. Lotz admitió e hizo suya la observación de Mons. *Derisi*, en el sentido que el método fenomenológico impide a Heidegger superar las barreras del inmanentismo y alcanzar el ser trascendente.

El Profesor *Gustavo Bontadini*, de Milán sostuvo que la afirmación metafísica sólo se convalida con una reducción al principio de contradicción, que se obtiene en virtud del "esse" como acto contrapuesto al no-ser; así el ser emerge de su distinción del no-ser, que se da en la experiencia del devenir de la existencia sujeta al anonadamiento; esto constituye una contradicción: el no-ser del ser, superada por la mediación metafísica de la experiencia que culmina en la afirmación de Dios como acto puro de ser y como creador. Santo Tomás, al asumir el aristotelismo en la perspectiva cristiana, borra la diferencia entre la metafísica griega y la cristiana: la primera no logra resolver la aporía logos-experiencia, superada por el cristianismo con su noción de creación. De ahí la necesidad de una des-hele-nización del tomismo y del reconocimiento de que filósofos como Escoto y Blondel han acentuado más la auténtica filosofía cristiana. Como era de esperar, estas ideas fueron muy controvertidas.

El Profesor *Dominique Philippe*, De Fribourg, tras notar el abundante uso de nociones metafísicas en la teología de Santo Tomás, que llega incluso a escandalizar a algunos, cuestiona si no habría que precisar si el "ser" metafísico tiene el mismo sentido en filosofía que en teología; esto supone determinar qué significa "ser" en Santo Tomás; tarea difícil pues cambia de perspectiva cuando se trata de sus comentarios a Aristóteles, a Dionisio, a Proclo o a Boecio y más cuando escribe las Sumas. Un minucioso análisis textual lo lleva a concluir que Santo Tomás parte no del "ens" ni del "esse", sino del "est"; el ser se capta en la primera afirmación, "esto es", cuyo centro es el "es", siempre el mismo pero realizado de modos diferentes según el "esto"; de aquí surgen las nociones de "esse" y de "ens" en las que supera a sus fuentes inspiradoras, aristotélicas y neoplatónicas, afirmando el "esse" como acto constitutivo del "ens".

El Profesor *Carlo Giacon* historió la noción de ser en sus antecedentes: Heráclito considera al devenir como única forma de reali-

dad, Parménides al ser, Platón a las Ideas inmutables, Aristóteles a la substancia corpórea (por ello es más filósofo del devenir que del ser), Avicena descubre la distinción entre esencia y existencia, sin llegar a ver en esta última un acto, lo que sucede, en cambio, en Guillermo de Auvergne, pero sin comprender su sentido; sólo Santo Tomás dio su dimensión exacta a la existencia como acto de la esencia. Su concepción culmina en la existencia como acto puro, infinito y único: Dios. Esta exposición se consideró una excelente presentación del tomismo de hace una treintena de años, cuando "acto" se identificaba con "realización" o "acabamiento" y "esse" se traducía por "existencia".

XI

En las *sesiones parciales* el trabajo fue reducido por la necesidad de trasladarse más tarde al teatro San Carlos, en el centro de Nápoles, para una sesión especial. La dedicada al *desarrollo del tomismo*, dirigida por el Profesor A. Zimmermann, de Colonia, fue más bien de tipo informativo: se historió la extensión del tomismo en diversos países de Europa y América. La dedicada a *cristología*, dirigida por el Profesor J. H. Nicolás, de Fribourg, analizó la actualidad de la doctrina de Santo Tomás sobre Cristo y María, las relaciones entre Iglesia y Eucaristía, la universalidad de la redención y el problema de la salvación de los que no conocen a Cristo. La dedicada a *exégesis bíblica*, dirigida por el Profesor B. Haering, de Roma, trató de la interpretación tomista del Nuevo Testamento y su actual validez, especialmente en sus comentarios a San Juan y San Pablo, centrándose luego en el tema de la ley de la caridad.

La sesión dedicada a *Metafísica y análisis del lenguaje* relacionó los resultados recientes del análisis lingüístico con la metafísica tomista; dirigida por la Profesora G. Anscombe, de Cambridge, tuvo momentos de interés, en especial en las comunicaciones de A. Mc Nicholl, de Roma, sobre la negación, de R. McIntnery, de Indiana, sobre la intención lógica y su analogía, de A. Marras, de Londres, sobre la intencionalidad tomista y la brentaniana; O. Rotella comparó el nominalismo de Wittgenstein con el realismo de Santo Tomás y L. de Guzmán, de Granada, abordó, con notable desconocimiento del tema, el análisis lingüístico del ser.

En la sesión dedicada a la *estructura de la materia*, dirigida por el Profesor F. Selvaggi, de Roma, se refirmó la validez del hilemorfismo, deteniéndose la consideración en el problema de la individuación, para tratar luego cuestiones científicas. En la dedicada al *hombre y la sociedad*, dirigida por el Profesor N. Mailloux, de Montreal, tras analizar el problema del trabajo y de la propiedad, se derivó exten-

samente a cuestiones de política y economía, con un recurso al tomismo que frecuentemente parecía algo forzado. Muy numerosa fue la sesión dedicada al *problema pedagógico*, dirigida por el Profesor G. Flores d'Arcais, de Padua; aunque las comunicaciones, que estuvieron centradas la cuestión "De magistro" de Santo Tomás no aportaran muchos elementos originales a los conocedores de la pedagogía tomista, la discusión posterior fue interesante; en ella Alberghi, de Faenza, reclamó la importancia de la verdad en la enseñanza; Berdaschi, de Roma, subrayó el desarrollo de las disposiciones naturales; Derisi, de Buenos Aires, la necesidad de crear hábitos en base a las disposiciones naturales; Magalhaes, de Porto Alegre, cómo recuperar el ser respecto al devenir sociológico y psicológico del mundo actual; Barral, de Nueva York, acentuó la necesidad del respeto al alumno; Bounadonna, de Génova, objetó que una vuelta a Santo Tomás pueda significar un retorno al autoritarismo.

XII

La *asesión especial*, en el lujoso e histórico teatro San Carlos, fue abierta por el P. Agustín Giordano, Provincial de los Dominicos de Nápoles, que auguró a los congresistas jornadas napolitanas tan plenas y fructuosas como las romanas. El Síndaco de Nápoles, tras saludar a los asambleístas, presentó a Santo Tomás como el hombre en camino (de Roccasecca a Nápoles, de Nápoles a París, de París a Colonia, de Colonia a París, de París a Roma, de Roma a Nápoles) modelo en un mundo que está en camino hacia lo mejor. El Diputado A. Salizzone leyó un telegrama del Presidente de la República, Senador Giovanni Leone, que debía hacer uso de la palabra en esta sesión, uniéndose espiritualmente a las honras tributadas a Santo Tomás por el Congreso.

El Cardenal C. Ursi, Arzobispo de Nápoles, en una amena disertación sostuvo que, si bien es exacta la observación de Chenu que Santo Tomás es inconcebible sin el marco de la Universidad de París, con todo, los momentos fuertes de su vida son napolitanos: es en Nápoles donde conoce el aristotelismo que transfigurará más tarde para elaborar la filosofía que utilizará en su síntesis teológica; es en Nápoles donde será llamado a la vida religiosa; es en Nápoles donde enseñará en los últimos años de su vida, coronando su carrera de pensador cristiano; es en Nápoles donde Cristo mismo aprueba su obra; es en Nápoles donde resurgirá el tomismo a mediados del siglo pasado. Por ello la Facultad Teológica de Nápoles, cuyo edificio se inauguró para albergar a este Congreso, se llamará "Santo Tomás", como signo de fidelidad al gran maestro napolitano.

El Profesor *Michele Federico Sciacca* en una extensa y chispeante exposición notó que muchos consideran al tomismo como un asunto exclusivamente clerical, al que los laicos estarían ajenos: nada podría decir a un mundo secularizado un fraile medioeval. Sin embargo sucede justamente lo contrario: Santo Tomás es quien mejor ha fundamentado la autonomía de las cosas creadas, de sus derechos y de su ser. El laicismo moderno, reacción contra el clericalismo de otros tiempos, ha ignorado esta fundamentación, como la ignoró el clericalismo. Laicismo y clericalismo destruyen la realidad al volcarlo todo a la creatura o al negárselo todo. En cambio Santo Tomás es quien salva la oposición con una recta concepción del hombre, unidad de espíritu y materia, responsable de su acción y orientado hacia su Creador. El mundo actual necesita de Santo Tomás para la solución de sus problemas decisivos.

XIII

La *sesión plenaria* del martes 23 de abril estuvo dedicada al tema del *hombre*, bajo la dirección del Profesor *R. Sigmond*, de Roma. El Profesor *Robert Luyten*, de Fribourg, relacionó antropología filosófica con filosofía de la naturaleza: en la *Summa*, el estudio del alma precede al del cuerpo, cosa que puede hoy sorprender; si bien es cierto que el clima cultural del medioevo era fuertemente espiritualista y que el influjo platónico imperaba hasta la época del Santo, en realidad para el teólogo interesa ante todo el alma humana. Pero sería un error creer que en Santo Tomás habría una mezcla de platonismo y aristotelismo: su síntesis antropológica es plenamente original, aunque puedan detectarse sus fuentes inspiradoras. Es cierto que la ciencia actual parte de lo material y la *Summa* de lo espiritual, pero lo importante es que se trata de una visión de lo humano sólidamente anclado en lo real. Santo Tomás ubica al hombre en el cosmos, prolongando su filosofía de la naturaleza; se enfrenta así con las filosofías que separan al hombre del mundo, coincidiendo con la visión de Teilhard de Chardin, aunque en ésta haya profundas divergencias con el tomismo.

El Profesor *A. Vergote*, de Lovaina, notó que la libertad ocupa un lugar privilegiado en toda filosofía. Santo Tomás introdujo la racionalidad en la fe, mostrando que la obra divina se inscribe en el orden cósmico y humano que la razón explora para determinar su legalidad. Así el origen y la finalidad divinas se inscriben en el obrar humano y fundamentan la libertad. La historia demuestra que el descubrimiento de la libertad no es obra de la conciencia reflexiva ni de lo jurídico, sino que tiene motivaciones más profundas. En la

filosofía moderna la libertad tiene una problemática compleja: se afirma la subjetividad, donde reside la libertad y a la vez se afirma el determinismo que funda las ciencias, relegando la libertad al ámbito jurídico. El psicoanálisis radicaliza el problema de lo voluntario y prevoluntario, exaltando lo inconsciente como matriz del comportamiento y hasta de la verdad, explicándolo en forma de determinismo psíquico, el cual, a juicio del exponente, no contradice los profundos análisis de Santo Tomás, sino que los complementa.

El Profesor *A. Caturelli*, de Córdoba (Argentina) observó que los estudios más recientes de psicología animal confirman la afirmación de Santo Tomás de que el principio vital no es la mera materia: no hay "salto cualitativo" entre materia inorgánica y materia orgánica, sino que lo vital surge del principio constitutivo de la totalidad orgánica que el aristotelismo llamó "forma substancial". El animal no es un mero mecanismo, como querría el voluntarismo, ni un ser incapaz de funciones prescindentes del organismo corpóreo, como pretende el espiritualismo platónico, sino un todo viviente. El hombre, que comparte la situación animal, es el único capaz de conceptualizar y de tener conciencia de existir, constituyendo así a la vez una realidad original y en continuidad con lo físico.

El Cardenal *C. Wojtyla*, de Cracovia, expuso, en un enfoque fenomenológico, pero acorde a los principios del tomismo, la experiencia complexiva que tiene el hombre de sí, que es la experiencia de la autodeterminación. En ella se unen la comprensión que el hombre tiene de sí mismo en cuanto persona y la que debería tener como ideal de realización. Esta experiencia parte de una reflexión sobre el hecho de que yo obro, decidiendo mi propia acción y realizándola. El hombre no sólo decide su acción, sino que la actúa; de la experiencia de la autodecisión se comprende cómo el hombre llega a la libertad, esencial al ser mismo del hombre. Así es posible explicar el devenir de la persona, dirigida a un horizonte de trascendencia, ya horizontal, hacia los otros, ya vertical, hacia la trascendencia absoluta. El hombre, de este modo, se descubre como capaz de donarse desinteresadamente al otro y a Dios.

En las *sesiones especiales* del penúltimo día se comenzó a notar el efecto del intenso trabajo realizado: las reuniones eran menos formales. muchos congresistas mostraban cierta fatiga, algunos preferían conversar en los amplios lugares de estar a participar en los debates. La dedicada a *Tomás de Aquino hoy*, a cargo del profesor *B. Lakebrink*, de Friburgo de Alemania, estudió el influjo actual del tomismo, comparando sus posiciones con las de algunos pensadores contemporáneos. La dedicada a la *eclesiología*, a cargo de *O. Lacombe*, de París, trató de algunos puntos relativos al carácter sacerdotal, al magisterio de la Iglesia y al aporte de las Iglesias particulares orientales y aun de

las religiones de Oriente al acerbo tomista. La dedicada a la *liturgia*, a cargo de G. Grech, de Roma, se centró en la teoría sacramental de Santo Tomás y en la acción del Espíritu Santo en la vida cristiana. En la dedicada a la *libertad y sexualidad*, a cargo de G. Van Riet, de Lovaina, se estudió la libertad desde el punto de vista filosófico y psicoanalítico, para detenerse en la moral sexual de Santo Tomás y los problemas de la anticoncepción y de los estados intersexuales. La dedicada a *metafísica, valor e historia*, a cargo de G. McLean, de Washington, relacionó metafísica con historia y con historicidad.

La sesión dedicada a la *estética*, a cargo de N. Petruzzellis, de Nápoles, fue en realidad dirigida por la doctora Carmen Balzer, de Buenos Aires; trató del arte y la imagen del hombre, la noción tomista de belleza y las ideas estéticas de Santo Tomás; el profesor J. Sanabria, de México, estudió la trascendentalidad de la belleza; se derivó a un interesante intercambio de ideas sobre diversos puntos de estética, con decisivas intervenciones de monseñor O. N. Derisi, de Buenos Aires. La sesión dedicada a *ciencia y filosofía*, a cargo de F. Barone, de Pisa, mostró las convergencias y las divergencias entre los tomistas sobre el tema de las relaciones entre filosofía y ciencias, apuntándose también, en una intervención del profesor A. del Cura, de Roma, al ateísmo de las ciencias, lo que motivó reflexiones sobre ciencia y fe.

XV

La *sesión plenaria* del miércoles 24 de abril versó sobre *el cosmos y la ciencia*, dirigida por el profesor R. Klibansky, de Montreal. El profesor Dominique Dubarle de París, estudió las relaciones entre causalidad y finalidad en Santo Tomás comparándolas con los resultados actuales de la filosofía de la naturaleza; contrariamente a todo lo que se había escuchado hasta el momento, el pensamiento tomista pareció no salir muy airoso del parangón establecido por el disertante. La eficiencia y finalidad aristotélicas habrían sido asumidas por Santo Tomás en un contexto antropológico, cuando su función sería primariamente cosmológica; de ahí los enfrentamientos falsos con el determinismo científico moderno, que a juicio del disertante no se opondrían a una eficiencia y finalidad verdaderas. Para reelaborar una filosofía de la naturaleza los tomistas deberían asumir los aportes del hegelianismo y del marxismo.

Las restantes exposiciones versaron sobre las relaciones entre filosofía y ciencias, tema ya tratado en una sesión ordinaria y sobre algunas cuestiones científicas particulares. Una consecuencia muy interesante del uso de la técnica de computación electrónica fue la explicación del P. Roberto Busa, de Venecia, de la composición del

monumental "Index thomisticus" en curso de publicación: en treinta y seis grandes volúmenes se registró, con increíble precisión, el uso de cada una de las palabras empleadas por Santo Tomás en todas sus obras.

Finalmente se clausuró el Congreso. El activísimo *P. Abelardo Lobato*, Coordinador General, hizo una breve y emocionada reseña de los trabajos realizados y de las perspectivas que se abren para el futuro. El *P. Aniceto Fernández* agradeció a los congresistas, a los organizadores, a los traductores, a las autoridades, la colaboración prestada. El intercambio de ideas, el trato personal, los esclarecimientos aportados, todo indica que el Congreso es un importante jalón en la vida del tomismo. Como consecuencia práctica se aprobó la creación de una "Sociedad Tomista Internacional", con sede en Roma y con la coordinación del *P. D'Amore* para aunar los esfuerzos de todos los investigadores del mundo que inspiran sus estudios en el "Doctor Común".

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

SANTO TOMAS Y LOS CAPITULOS GENERALES DE LA ORDEN DE LOS HERMANOS PREDICADORES, 1278-1370 *

"He itaque beatus Thomas de Aquino, ordinis fratrum Predicatorum, sacre theologie doctor, nobilis quidem genere, sed nobilior conversatione, fama clarus, vita clarissimus, sedula meditatione revolvens, et attenta deliberatione discernens, ..."

(JUAN XXII, *Bulla Canonizationis S. Thomae Aquinatis*).

La doblemente vigorosa figura de Santo Tomás —a cuya clara inteligencia no se le escapaba que en punto a su obligación de exponer y defender la verdad no cabía oposición entre humildad y valor—¹ no tardó en constituirse en signo de contradicción desde sus primeras actuaciones públicas en París. Heredero en parte de la querella entre mendicantes y maestros seculares, especialmente viva luego de haber logrado los dominicos una segunda Cátedra de Teología durante la célebre huelga y retiro de los profesores de París (mayo 1229 - abril 1231)², se vio envuelto en lo más agrio de esa disputa durante su primera estadía allí (1252-1259). De tal modo, desde los ataques de Guillermo de Saint Amour hasta las luchas contra los aristotélicos averroizantes por un lado, y contra el antiaristotélico John Peckham por otro —luchas que culminan con la condenación de las trece tesis averroistas (10-XII-1270) y preparan la más general de 1277— su vida se repartió entre la más alta contemplación y las más vivas controversias. Controversias que lejos de calmarse tras su muerte se hicieron más generalizadas y ardientes hasta el punto de llegar a comprometer algo más que la verdad y hasta alcanzar el orgullo mismo al identificarse la verdad con los mismos maestros y las órdenes en pugna.

Dentro de esta conocida historia³ nos restringiremos en nuestro estudio a un aspecto no suficientemente divulgado, cual es la reacción oficial de la Orden de los Predicadores frente a los ataques que siguen a la muerte de Santo Tomás, según figuran en las Actas de los Capi-

* Homenaje a Santo Tomás en el VIIº Centenario de su muerte, y a la Orden de los Hermanos Predicadores en el 250º Aniversario de su arribo a nuestro país.

¹ Y esto hasta el punto de aceptar que "furor cooperatur fortibus", como decía ARISTÓTELES, *Ethic.* 1116 b 31; cfr. el Comentario de STO. TOMÁS allí, lect. 17; y *S. Theol.*, II-IIae., 123, 10.

² Véase el relato de G. E. PONFERRADA, "*Santo Tomás de Aquino en la Universidad de París*", *SAPIENTIA*, 1971, XXVI, pp. 233-262 y 1974, XIX, pp.

³ Remitimos al lector como resumen a la excelente obra de J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino. His Life Thought, and Work*, Doubleday, New York, 1974.

tulos Generales que van desde las condenaciones de 1277 hasta 1370, año en el cual, acallada por entonces tanta bulla y malquerencia, se trata de pensar ya en edificar un digno sepulcro para tan claro maestro ⁴.

LAS CONDENACIONES DE PARÍS Y DE OXFORD

Corriéndose ya rumores de los ataques que inmediatamente a su muerte estaba sufriendo Santo Tomás y su obra, la primera reacción notable fue de quien, maestro cabal, pudo ser señalado no sólo en el Paraíso sino aún en la tierra como

Questi, che mi è a destra più vicino
fratre e maestro fummi, ed esso Alberto
è di Cologna: ed io Thomas d'Aquino ⁵.

Así, el admirado y venerado anciano, el septuagenario Alberto, para no faltar a su oficio de maestro ni aún en el exceso, emprende esforzado viaje hacia París en pleno invierno de 1276-77 y poco antes de morir, con gran pena y zozobra de sus hermanos de hábito por su salud y su prestigio; y allí, ante el *Studium Generale* de la Orden sube a la cátedra y entre apenado y colérico desarrolla la demanda: "Quae laus vivo, si laudatur a mortuis?" ⁶.

¿Tuvo algún efecto importante tanto sacrificio y ejemplo? No es fácil afirmarlo pero sí colegirlo, pues si no impidió continuara en su desarrollo la intriga comenzada, no pueden caber dudas de que su sólido y amplio prestigio ha de haber morigerado agresividades y exaltado defensas, como se hará patente poco después.

Pero la primera reacción oficial de la Orden acontecerá cuando surja la condenación proclamada por Robert Kilwardby, por entonces arzobispo de Canterbury, el 18 de marzo de 1277. Elegido Sumo Pontífice Pedro Hispánico y consagrado el 20 de octubre de 1276 con el nombre de Juan XXI, frente a rumores de intranquilidad en París escribe al obispo Tempier ordenando una investigación acerca de ciertos errores enseñados tanto en la cátedra cuanto por escrito. Tras febril actividad llega Tempier a compilar una lista de 219 proposiciones que, a su juicio, eran condenables, promulgándolas precisa-

⁴ A. WALZ, "Ordinationes Capitulorum Generalium de S. Thoma eiusque cultu et doctrina", *Analecta Ordinis Praedicatorum*, 1923, 31, pp. 168-173, ha recogido muchos de los textos que citaremos, pero llegando sólo a 1324. Gracias a la bondad del P. Rubén González O.P., y los buenos oficios de la Bibliotecaria, Sra. De Rossi, hemos tenido amplio acceso a la Biblioteca del Convento de los Padres Dominicos de Buenos Aires, consultando entonces las *Acta Sanctorum*, Martii I, pp. 653-746: "De S. Thoma Aquinate", y muchas otras obras que citaremos.

⁵ DANTE, *Paradiso*, X, 97.

⁶ *Acta Sanct.*, n. 82, p. 172. Lamentablemente no se conserva el discurso.

mente el 7 de marzo de 1277, tercer aniversario de la muerte de Santo Tomás. El desorden en que aparecen las proposiciones muestra ya el apresuramiento con que fueron reunidas, y en la lista surgen aquellas averroistas de 1270, más varias tesis pertenecientes a la enseñanza del Angélico.

Que Tempier se arrogó indebida autoridad al condenar sin consulta al Papa —pues por lo menos no se conoce respuesta al caso— es indudable; pero sin embargo esto no parece haber tenido efecto alguno en la práctica pues el Papa mismo, en carta del 29-IV-1277 acepta las acciones e, indirectamente, los “errores” de Santo Tomás⁷.

Por su parte el arzobispo (dominico) de Canterbury, Kilwardby, hace lo suyo y con una coincidencia de fechas que hace presumir un entendimiento previo con Tempier⁸, proscribe en Oxford, el 18 de marzo del mismo año 1277, una lista de treinta proposiciones, cinco de las cuales se refieren al debatido tema de la unicidad de la forma. A poco de estas actuaciones el arzobispo de Corinto, Pedro de Conflans O. P., reclama enérgicamente ante Kilwardby, haciéndole notar la incongruencia de denominar “heréticas” a proposiciones en materia de gramática, lógica y filosofía de la naturaleza como lo eran aquellas; y hasta Ockham hará notar esto⁹. Sin embargo, para ser justos, con razón señala Kilwardby en su respuesta que él no excomulga sino que sólo prohíbe por peligrosa la enseñanza de doctrinas tales¹⁰. Es decir, que la actitud de Kilwardby no fue en verdad tan importante; pero es justamente la que provoca la primera reacción oficialmente registrada de la Orden, pues en su Capítulo General de 1278 resuelve:

Item, con todo rigor ordenamos a fray Raimundo de Medouillon y a fray Juan el Vigoroso, lector de Montpellier, que con premura se dirijan a Inglaterra a fin de indagar cuidadosamente acerca de aquellos hermanos que, para escándalo de la Orden, fueron detractores de los

⁷ Los textos de las condenaciones de París y de Oxford aparecen reproducidos en M. H. LAURENT, *Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis*, Supl. Revue Thomiste, 1937, fasc. VI, pp. 596-614 y 615-617 respectivamente.

⁸ M. DE WULF, *Historia de la Filosofía Medieval*, trad. castell., ed. Jus, México, T. II, 1945, p. 223. L. E. WILSHIRE, “Where the Oxford Condemnations of 1277 directed against Aquinas?”, *The New Schol.*, 1974, XLVIII, pp. 125 ss., sostiene que no era Sto. Tomás quien estaba directamente en entredicho allí; su argumentación es interesante.

⁹ “Assertiones praecipue philosophicae, quae ad theologiam non pertinent, non sunt ab aliquo solemniter condemnandae, quia in talibus quilibet debet esse liber, ut libere dicat, quod sibi placet. Et ideo, quia dictus archiepiscopus damnavit et interdixit opiniones grammaticales, logicas et pure philosophicas sua sententia fuit temeraria reputanda”: G. DE OCKHAM, *Dialogus*, Pars I, lib. II, Cap. 22, apud P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe. siècle*, Fribourg, 1899, CCLIII, nota 3.

¹⁰ Dice Kilwardby en su carta: “Hoc igitur paternitati vestre notifico, quod dampnatio ibi facta non fuit talis, quomodo solebat esse expressarum heresum, sed fuit prohibitio in scholis determinando vel legendo vel alias dogmatizando talia asserendi; tum quia quidam sunt manifeste falsi, tum quia quidam sunt veritati philosophice devii, tum quia quidam sunt erroribus intolerabilibus proximi, tum quia quidam sunt apertissime iniqui, quia fidei catholice repugnantes”, apud MANDONNET, o. c., p. CCLI, nota 2.

escritos del venerable padre fray Tomás de Aquino. Les otorgamos plena autoridad, para proceder sin distinción de jerarquías [in capite et in membris]: hallados culpables en lo antedicho, deben ser aquéllos castigados, expulsados de la provincia y privados de todo oficio. Si uno de nuestros enviados fuese impedido de actuar por alguna circunstancia legítima, que no obstante el otro prosiga. Y que toda vez que les fuere requerido, provean los priores acompañantes competentes, juzgados idóneos para la tarea a realizar¹¹.

Sin embargo la reacción del Capítulo se explica si se tiene en cuenta que precisamente en razón de ser la de Kilwardby sólo una prohibición y no una excomunión formal, cabía la posibilidad de evitar mayores males estimulando positivamente el estudio y la difusión de las enseñanzas del Aquinate.

Pero aún más: ya al año siguiente no sólo se tratará de defender la doctrina sino que la estima se extenderá a la persona y obra toda del Angélico, según aparece en el Capítulo General de 1279:

Item. Habiendo dado el venerable y recordado fr. Tomás de Aquino, con su laudable trato y sus escritos, gran honor a la Orden, tampoco debe tolerarse sino hasta cierto punto, que se hable irreverente e indignamente de él o de sus obras. Siendo contrario nuestro deseo, ordenamos a los priores provinciales y conventuales, sus vicarios y a los visitantes todos que no demoren castigar duramente a quienes se hubieren excedido en lo antedicho¹².

Hacia 1278, Kildwardby es trasladado a la Curia Romana como Cardenal-Obispo de Porto y Santa Rufina, promoción con la cual las cosas parecían allanarse un tanto en Oxford¹³; sin embargo ocupará ahora la sede de Canterbury el franciscano John Peckham, con lo cual la controversia se inclina a favor de los franciscanos; para colmar la medida, al mismo Peckham sucede en París el franciscano Guillermo de la Mare quien, recopilando pasajes de Santo Tomás tomados de la *Summa Theologiae*, las *Quaestiones Disputatae* y *Quodlibetales*, y del *Commentarium in Sententiarum*, redacta a fines de 1279 su *Correctorium fratris Thomae*, el cual será adoptado oficialmente por el Capítulo General franciscano de Estrasburgo (1282)¹⁴.

¹¹ "Acta Capituli Generalis apud Mediolanum celebrati anno Domini M^o CC^o LXXXVIII^o", *Acta Capitulorum Generalium*, vol. I, p. 199, en *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, T. III, 1898.

¹² "Acta Capituli Generalis Parisius celebrati anno Domini M^o CC^o LXXIX^o", *Acta Capit.* ..., p. 204, en *Monumenta...*, T. III.

¹³ "... il est visible que l'Ordre avait la main dans une promotion qui brisait la résistance au mouvement thomiste en Angleterre", MANDONNET, *o. c.*, p. CCLII.

¹⁴ Merece la pena citarse el texto: "Item minister generalis imponit ministris provincialibus, quod non permittant multiplicari *Summam* fratris Thome nisi apud lectores rationabiliter intelligentes, et hoc non nisi cum declarationibus fratris Wilhelmi de Mara, non in marginibus positus sed in quaternis; et huiusmodi declarationes non scribantur per aliquem secularem", *Archivum Franciscanum Historicum*, 1933, XXVI, p. 139; apud F. J. ROENSCH, *Early Thomistic School*, Dubuque, 1964, p. 25, nota 68.

A este denominado "Corruptorium" por los dominicos siguieron los varios *Correctoria Corruptorii*; y si bien no siempre es segura la atribución de autoría, se sabe que no menos de cinco de estas réplicas aparecen antes de 1285: el *Correctorium Quare*, de Richard Knapwell; el *Correctorium Sciendum*, de Robert Orford; el *Correctorium Corruptorii Questione*, de William Macclesfield; y el *Correctorium Circa*, de Jean Quidort; el quinto se atribuye variamente a Durando de Aurillac, Hugo de Billon o Ramberto de Bolonia¹⁵.

Así las cosas y algo más enardecidos los ánimos, el Capítulo de 1286 dispone claramente la promoción de la doctrina del hermano Tomás, ordenando que al menos se defiendan sus opiniones; resoluciones a las cuales no debió haber sido ajena la reiterada condenación llevada a cabo ahora por Peckham (29 de octubre de 1284 y 30 de agosto de 1286):

Item. Estrictamente disponemos y mandamos que todos y cada uno de los hermanos, en tanto sepan y les sea posible, actúen con eficacia para promover la doctrina del venerable maestro fray Tomás de Aquino, de permanente recuerdo, y que al menos defiendan su opinión. Si algunos, maestros o bachilleres, lectores, priores u otros hermanos que sustentan parecer distinto intentasen sostener lo contrario, ipso facto sean suspendidos en los oficios propios y las gracias de la Orden, hasta su restitución por el maestro de la misma o el Capítulo General. Sin embargo, impónganles sus preladados o visitadores condignas penas según lo pidan las culpas¹⁶.

Texto en el cual es notable la sostenida energía de la Orden, tal como se hace claro por las penalidades impuestas.

EL CASO DURANDO

Energía que se mantiene y orden que se amplía ahora, en el Capítulo de Zaragoza (1309), hasta alcanzar a los mismos estudiantes de la Orden:

Item. Es nuestro deseo y lo ordenamos con rigor a lectores y sublectores todos que realicen la lectura y su explicitación según la doctrina y obras del venerable fray Tomás de Aquino y formen a sus alumnos en ella; y que los estudiantes se apliquen con diligencia a su estudio. Quienes, empero, fuesen hallados en una actitud manifiestamente contraria, y, amonestados, rehusaran retractarse, sean inmediata y gravemente castigados por los priores provinciales o el maestro de la Orden, como ejemplo para los demás¹⁷.

¹⁵ Cfr. ROENSCH, o. c., p. 18; M. de Wulf, o. c., t. II, 6. 224.

¹⁶ "Acta Capituli Generalis Parisius celebrati anno Domini M^o CC^o LXXXVI^o", *Acta Capit...*, p. 235, en *Monumenta...*, T. III.

¹⁷ "Acta Capituli Generalis apud Cesaraugustam celebrati anno Domini M^o CCC^o IX^o", *Acta Capit...*, vol. II, p. 38, en *Monumenta...*, T. IV, 1899.

Llegando a tal punto la solicitud que allí mismo se legisla acerca del comercio que pudiera hacerse de los libros por parte de aquellos estudiantes:

No obstante concedemos a los estudiantes que se encuentran fuera de sus provincias y no pueden recurrir convenientemente a sus provinciales para esta licencia, que para proveer a sus necesidades, si no les fuere posible de otro modo, vendan sus libros, según el consejo y asentimiento de su prior, maestros, bachilleres o lectores, exceptuadas naturalmente la Biblia y las obras de fray Tomás¹⁸

Sorprende en verdad que tan alta autoridad descienda al aparentemente nimio detalle que muestra este paso, mientras continúa reiterando su resolución de defender a Santo Tomás. Sin embargo todo ello adquiere su real importancia práctica si se lo considera cual una reafirmación de propósitos obligada por las actitudes de los dominicos Jacobo de Metz (+ 1308) —combatido por Herveo Nédellec en su *Correctorium fratris Iacobi Metensis*— y, especialmente, Durando de Saint-Pourçain, quien en 1307-8¹⁹ y comentando las *Sentencias* del Lombardo, atacó despectivamente las enseñanzas de Santo Tomás hasta “provocar escándalo en París”²⁰; se explicaría así una tal actitud de la Orden de 1309.

Probablemente sean un eco de la sorpresa que produjera el llamado a Avignon de Durando las declaraciones del Capítulo de Metz de 1313:

Item. Dado que la doctrina del venerable doctor fray Tomás de Aquino es considerada verdadera y común y nuestra Orden la honra especialmente, ordenamos con rigor que ningún hermano en la lectura, determinación o respuesta ose afirmar lo contrario a lo comúnmente creído **en torno a la opinión** de dicho doctor ni leer públicamente o confirmar alguna opinión particular contra la común sentencia de los doctores en lo concerniente a la fe o a las costumbres, a no ser reprobando y respondiendo al punto a las objeciones. Quienquiera que examinado sobre estos temas por el provincial o su vicario fuere encontrado carente de conocimiento en alguno de ellos, sea privado del oficio del lectorado o del estudio por aquellos a quienes legítimamente consta; no obstante ya se ha dispuesto acerca de esto en otra oportunidad. Si a causa de las opiniones tratadas surge el escándalo, queremos que muy severamente

¹⁸ *Ibidem*, pp. 39-40.

¹⁹ Fecha que da WEISHEIPL, o. c., p. 342, en pos de GLORIEUX, *Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris au XIIIe. siècle*, J. Vrin, París, 1933, t. I, pp. 214-20, n. 70. Para WALZ, o. c., p. 170, nota 2, debe ser 1310-12, y asociando a Durando la admonición del Capítulo General de Metz en 1313, que citamos más adelante. WEISHEIPL agrega que, tras corregir adecuadamente su *Commentarium*, fue elevado Durando al Maestrazgo, y se desempeñó como tal durante el año académico 1312-13, pasando a ser Maestro del Sacro Palacio en la Cuaresma de 1313, llamado por Clemente V a Avignon.

²⁰ ROENSCH, o. c., pp. 17-18.

sea castigado y que además se le obligue a la retractación. Los lectores también realicen sus lecturas acerca del texto más usual de la Biblia, y en la lectura de las Sentencias trabajen al menos tres o cuatro artículos referentes a la doctrina de fray Tomás, evitando una abundancia onerosa. Que nadie sea enviado a la Universidad parisina a no ser que durante tres años haya estudiado con empeño la doctrina de fray Tomás²¹.

En efecto, si bien Durando corrigió oportunamente su obra, su actitud pudo haber sido, sin embargo, sospechosa ya entonces y quedaría confirmada por la posterior reafirmación que hará de sus primeros errores, como veremos. Pero especialmente llama la atención la coincidencia del texto del Acta en cuanto se refiere tanto al aprecio de la opinión de Fray Tomás, cuanto a “leer públicamente o confirmar alguna opinión particular contra la común sentencia de los doctores en lo concerniente a la fe o las costumbres, a no ser reprobando y respondiendo al punto a las objeciones”, o a provocar “escándalo”. Pues precisamente todo ello era lo que hacía Durando en su *Comentario*: reprobando a Santo Tomás, exponer opiniones particulares sin responder con razones a los problemas expuestos, y provocar el escándalo ya referido²². De aquí entonces la firmeza y los detalles de la severa resolución.

El “caso Durando” continuará todavía ocupando, al menos indirectamente, a la Orden; de este modo, en el Capítulo General de 1314, celebrado en Londres con ocasión de presentarse el problema de la reforma de los estudios —oportunidad propicia, si las hay, para una reafirmación doctrinaria— puede leerse las siguientes disposiciones de detalles:

Item. Como en lo referente a la reforma del estudio debe procederse con cuidado y cautela, queremos y ordenamos que en los estudios generales e incluso particulares de teología corresponda al capítulo provincial dicha provisión durante el presente año a saber: que se destinen

²¹ “Acta Capituli Generalis apud Methim celebrati anno Domini M^o CCC^o XIII^o”, *Acta Capit.*..., p. 64, en *Monumenta...*, T. IV. Puede verse que si es cierta nuestra suposición, se confirmaría la fecha que da Weisheipl y no Walz, quedando armonizados los textos de los Capítulos de 1309 y 1313.

²² “Motivum severae huius admonitionis quaerendum est in prima lectura sententiarum, quas baccalareus Durandus a St. Pociano annis 1310^o-1312^o in conventu Parisiensi ad St. Jacobum fecit. In qua lectura non solum doctrinam s. Thomae quoad multas quaestiones reprobavit, sed etiam opiniones singulares auditoribus exposuit, non refellendo rationes, quibus eas probavit. Cum autem eius scriptum ei, ut ipse in epilogo Commentarii ultimi narrat, ‘a quibusdam curiosis subreptum’ et publici iuris factum esset, ‘antequam esset sufficienter correctum’ capitulum districte inhibet, ‘ne scripta, tractatus, compilationes, reportationes quaestionum quarumcumque a fratribus nostris edita vel edenda extra ordinem publicentur, quosque per venerabilem patrem magistrum ordinis examinata fuerint et correctae; communicata vero extra ordinem per eundem examinari et corrigi volumus diligenter. Propter quod a magistro generali Berengario de Landovia collegium censorum institutum est, quod anno sequenti 93 articulos ex scriptis Durandi excerptos erroneos, falsos etc. indicavit. Articuli cum iudicio censorum exstant in Cod. Ms 231 Bibliothecae Oppidi Cenomanensis (cf. *Cat. gén des Mss. de la Bibl. publ. de France. Départements XX (1893)*” p. 165 ss, apud WALZ, “Ordinationes...”, p. 170, nota 2.

comentaristas [cursores] de las *Sentencias* en número suficiente para la provincia; y si no destinaran tantos que bastase para los estudios que se siguen, de tal modo sean castigados por el maestro de la Orden que constituya un ejemplo para los restantes. Dicho comentarista debe efectuar integralmente la lectura de las *Sentencias* dentro del año, especialmente en el estudio general, porque al año siguiente desempeñará en el mismo convento el cargo de maestro de los estudiantes y, de ser posible, llevará a cabo una disputa en alguna semana. Después de Pascua realizará la lectura del tratado de filosofía moral o algún otro de fray Tomás o alternadamente ambos, y continuará hasta las calendas de agosto; a tales lecciones deberán concurrir todos los estudiantes. De este modo, todos los años se presentará a conciencia fiel testimonio ante el Maestro de la Orden, o se escribirá al Capítulo General, acerca de: qué y cuánto han expuesto los lectores, cuántas discusiones han llevado a cabo, de qué modo han observado los hermanos las disposiciones del Capítulo General de Metz [1313] acerca del estudio, cómo fue éste promovido por los priores y de qué manera respetaron la libertad de los estudiantes, que deseamos se observe inviolablemente ²³.

Resultado de todo esto es la censura que una comisión de teólogos dominicos estableció en julio de ese mismo año de 1314 sobre una larga lista de proposiciones entresacadas del *Commentarium in Sent.*, de Durando ²⁴.

Item. El maestro de estudiantes observará y referirá al maestro de la Orden en los estudios generales, y al provincial y los definidores en otros estudios, qué, cuánto y de qué manera exponen los lectores y cuántas disputas se verifican durante el año. Además de esto, si han enseñado contrariamente a la doctrina común de Tomás o las comunes opiniones de la Iglesia en lo concerniente a los artículos de fe, las buenas costumbres o los sacramentos de la Iglesia, o aún si contra algo de ello han expuesto razones que hayan quedado sin resolución. Sobre lo cual los amonestará primero con la debida reverencia; dado que no se corrigiesen retractándose debidamente, lo referirá a su provincial verbalmente o por escrito, si el maestro de la Orden no estuviese cercano; el cual, verificados los hechos, los removerá del ministerio de las lecciones.

Interiorícese también el maestro de los estudiantes, si en escritos o apuntes [reportacionibus] se encontrase algo contrario a la doctrina de Tomás, o erróneo, o sospechoso o bien próximo a error. Porque si a su juicio así fuese, no debe abstenerse de manifestarlo al maestro de la Orden. A lo cual queden obligados los lectores y comentaristas de los estudios generales así como los demás hermanos idóneos...

²³ "Hec sunt Acta Capituli Generalis Londoniis celebrati anno Domini M^o CCC^o XIII^o", *Acta Capit...*, p. 72, en *Monumenta...*, T. IV.

²⁴ Hemos supuesto que el Capítulo General fue primero por conjetura, en base a la costumbre más corriente de celebrarlos por Pascuas aproximadamente, mientras que los Capítulos Provinciales lo eran por el mes de septiembre. Para todo este "caso Durando", cfr. I. KOCH, "Die Verteidigung der Theologie des hl. Thomas von Aquin durch den Dominikanerorden gegenüber Durandus de S. Porciano O.P.", *Xenia Thomistica*, 1925, t. III, p. 325 ss.

Item. De ser posible el maestro de estudiantes ha de celebrar una discusión en la semana e iniciar, cuanto antes pareciese oportuno, la exposición de la filosofía moral o alguna otra obra de fray Tomás, o ambas alternadamente, continuando las lecciones hasta su capítulo provincial o hasta las calendas de agosto, si no fuese celebrado antes el capítulo provincial. A estas lecciones han de concurrir todos los estudiantes, según se ha manifestado anteriormente con respecto a las lecciones del lector y del comentarista...

(Preocupación que vuelve a llegar a los extremos curiosamente prácticos que hemos visto aparecer en el Capítulo de Zaragoza).

Item. Puesto que es útil para el progreso general de los hermanos que haya muchos y buenos libros en un armario común, queremos y ordenamos disponiendo estrictamente que los libros de cuestiones de fray Tomás, sus escritos sobre la Biblia y otras cuestiones o libros útiles que pertenecen al convento por algún otro título, no pueden absolutamente ser vendidos ni enajenados por nadie en modo alguno, sino que deben reponerse todos en el armario común y, si se diese el caso, no podrán ser retirados a menos que se encontrasen allí mismo duplicados. En los conventos donde hubiere estudios generales o maestros en teología, el maestro de la Orden prescriba con diligencia la observación de estas disposiciones hasta que tengan allí integralmente todos los escritos de fray Tomás, principalmente de teología; de manera semejante con respecto a la Biblia²⁵.

En conjunto pudiera parecer excesivo el celo de estos últimos Capítulos Generales, pero si se recuerda que Durando desechó sus retractaciones en cuanto, por su nombramiento de Obispo de Limoux, se vio fuera de la jurisdicción de la Orden volviendo a su prístina redacción de su *Comm. in Sent.*, es fácil deducir —como ya indicamos— que su canto de la palinodia no debió aparecer muy sincero a sus superiores.

HACIA LA PAZ

Pasadas ya las más graves tormentas, templadas las pasiones más desaforadas y acalladas las voces excesivamente agrias, la situación parece deslizarse por cauces más promisorios.

En 1316 es elegido Papa Juan XXII, cuyo pontificado “marca la hora crítica de la época. Veinticinco años de malestar, riñas y luchas ponen en evidencia el mal interno que afecta a la cristiandad desde la declinación del siglo XIII: oposición y rivalidad de los poderes civil y eclesiástico; espíritu de rebelión de los laicos contra la autoridad religiosa; disgregación de la jerarquía eclesiástica; renaci-

²⁵ “Hec sunt Acta Capituli Generalis apud Bononiam celebrati anno Domini M^o CCC^o XV^o”, *Acta Capit...*, p. 81, en *Monumenta...*, T. IV.

miento de la herejía y del fanatismo sectario en los estratos inferiores del pueblo y de los grupos pietistas; fenómenos todos que se traducen en un desordenado individualismo en el orden de los hechos y de las ideas”²⁶. Ante panorama tal la Santa Sede intentará —tal como lo dice muy bien Mandonnet— establecer un punto de firme apoyo, un faro orientador por iluminante. Y allí estaba, a la mano, Santo Tomás y su obra. De aquí que pudiera estar en la intención del Papa dar el espaldarazo a tan providencial figura con la consagración oficial que comporta inscribirlo en el catálogo de los Santos.

Ante tales circunstancias, el Capítulo Provincial de Gaeta (1317) nombra promotor de la causa de canonización a Guillermo de Tocco, quien ya venía trabajando desde antes en el caso. Los datos que recoge, así como una petición oficial de la reina María de Sicilia (viuda de Carlos II) y la opinión favorable de una comisión de teólogos no dominicos designada por el Pontífice, hacen que éste abra oficialmente el proceso el 13 de septiembre de 1318, efectuándose la primera reunión el 21 de julio de 1319. De aquí que bien podía decir el Capítulo General de 1320:

Item. Como hay buenas esperanzas en torno a la canonización de fray Tomás de Aquino, queremos y con rigor ordenamos a los priores provinciales que envíen al capítulo general siguiente tantos florines cuantos conventos de hermanos haya en sus provincias; el cual número de florines subdividan según el número de conventos de las provincias, como les parezca conveniente²⁷.

El interés despertado en la Orden por la canonización surge del lenguaje mismo, ordenando “con rigor” (“volumus et districte iniungimus...”) el envío de un dinero sumamente importante para solventar gastos de un proceso que es siempre costoso.

Debido al gran número de testimonios a recibir y evaluar, decreta el Papa una segunda encuesta que tuvo lugar precisamente en la abadía cisterciense de Fossanova, entre el 10 y el 20 de noviembre de 1321²⁸. Estos preliminares aparecían ya largos y tediosos; pero

²⁶ MANDONNET, “La canonisation de Saint Thomas d'Aquin (18 juillet 1323)”, extr. de *Mélanges Thomistes*, Bibl. Thomiste, 1923, p. 3. Toda semejanza con nuestra actual situación es puramente circunstancial, pero no menos real.

²⁷ “Hec sunt Acta Capituli Generalis apud Rothomagnum celebrati anno Domini M^o CCC^o XX^o”, *Acta Capit...*, p. 123, en *Monumenta...*, T. IV. Según WALZ, *Compendium Historiae Ordinis Praedicatorum*, Roma, 1948, p. 177, hacia 1358 existían 635 conventos y 8 casas, distribuidos en 19 provincias. MANDONNET, “La canonisation...”, p. 42, dice que en tiempos de Juan XXII “debían existir unos seiscientos”.

²⁸ Poco antes había tomado Juan Regina de Nápoles el lugar de Guillermo de Tocco; este Juan de Nápoles se había destacado ya por haber llevado a cabo en París como maestro de teología (1317), y haber resuelto por la afirmativa, una disputación sobre: *Utrum licet possit doceri Parisius doctrina fratris Thome quantum ad omnes conclusiones eius*; cfr. la edición del texto y estudio realizados por C. JELLOUSCHEK, en *Xenia Thomistica*, 1925, t. III, pp. 73-104.

tal era el interés del Sumo Pontífice en alcanzar un feliz y prudente término que a la objeción más firme del “abogado del diablo” referente a los aparentemente pocos milagros obrados en vida por el Aquinate, respondió con una concisa y célebre frase: “Tot miracula fecit, quot quaestiones determinavit”²⁹.

Mientras tanto, en su cuidado por honrar a su próximo Santo, ordena el Capítulo General de 1321 poner en plena vigencia, en el oficio de la Orden, el que compusiera Santo Tomás a instancias de Urbano IV para la fiesta de Corpus Christi, instituida por aquel Papa el 11 de agosto de 1264.

Item. Como nuestro “ordo” debe conformarse, en cuanto sea posible, al de la Santa Iglesia Romana, y especialmente en aquello llevado a cabo según mandato apostólico por nuestra Orden, queremos que el oficio del Cuerpo de Cristo, compuesto por el venerable doctor fray Tomás de Aquino, según se afirma, sea vigente en toda la Orden desde la feria quinta después de la fiesta de la Trinidad hasta la octava inclusive, y que dicho oficio se anote en los lugares debidos del ordinario³⁰.

Por fin, el 18 de julio de 1323 es solemnemente canonizado nuestro Santo en ceremonia que comenzada el 16 con el primer sermón a cargo del Papa frente al Consistorio de Cardenales y Obispos, finaliza el jueves 21 con la Santa Misa celebrada por el Obispo de Metz³¹. Para completar jurídicamente el feliz panorama el Obispo de París, Etienne Bourret, revoca, con fecha 14 de febrero de 1325, la

²⁹ El “Liber de inquisitione super miraculis Fratris Thome de Aquino”, correspondiente a las actuaciones de Fossanova, ha sido editado por H. M. LAURENT, *Fontes...*, fasc. V, pp. 411-518. Cfr. asimismo T. PEGUËS, “Quot articulos scripsit, tot miracula fecit”, *Xenia Thomistica*, II, pp. 1-17.

³⁰ “Hec sunt Acta Capituli Generalis apud Florentiam celebrati anno Domini M^o CCC^o XXI^o”, *Acta Capit...*, p. 138, en *Monumenta...*, T. IV. Esta tardía recomendación del Oficio es interpretada por algunos historiadores, a la luz de otros datos tales como la dificultad de lograr el texto genuino, como cierta renuencia de la Orden a considerarlo del mismo Santo Tomás; cfr. WEISHEIPL, *o. c.*, p. 400. Puede hallarse bibliografía al caso en MANDONNET, “La canonisation...”, p. 172, nota 4; y en S. THOMAE AQUINATIS, *Opuscula Theologica*, ed. Marietti, 1954, vol. II, p. 273. Sin embargo, en el Capítulo General de Barcelona (1323) se aprueba “annotatio officii de corpore Christi in ordinario nostro, quae in capitulo generali Florentino mox allato inchoata est”, (“Hec sunt Acta Capituli Generalis apud Barchinonam celebrati anno Domini M^o CCC^o XXIII^o”, *Acta Capit...*, p. 144 en *Monumenta...*, T. IV. Nueva confirmación en el Capítulo General de Bordeaux (1324), en el cual aparece por primera vez instaurado el oficio en honor del mismo Santo Tomás: “Damos principio en la Orden toda a la celebración de Sto. Tomás de Aquino, venerable doctor, el séptimo día de marzo con un doble oficio completo y su mención en la letanía, inmediatamente después del bienaventurado Domingo; y aquel oficio sea uniforme en toda la Orden, a lo que proveerá el maestro de la misma, al cual desde ahora confiamos dicha providencia; y que se anote en los lugares pertinentes del calendario y el ordinario lo referente tanto a la fiesta cuanto al oficio. Deseamos y ordenamos que entretanto se le celebre en toda la Orden según el oficio de un confesor.”, *Acta Capit...*, p. 151, en *Monumenta...*, T. IV. Otras referencias a este oficio en los Capítulos Generales de Tolouse (1327) y de Limoges (1334), cfr. *Acta Capit...*, pp. 177 y 222 en *Monumenta...*, T. IV.

³¹ Detalles en WEISHEIPL, *o. c.*, pp. 347-49, y en MANDONNET, “La canonisation...”, p. 39 ss. El texto de la Bula, con anotaciones, en WALZ, *Xenia Thomistica*, 1925, III, pp. 173-188; y con un estudio previo incluyendo el examen diplomático, texto y notas, por el mismo autor en *Analecta sacri Ord. Fratrum Praedicatorum*, 1923, 31, pp. 173-192 (en ambos trabajos de Walz aparece foto de la Bula original).

sentencia de excomunión que caía sobre el Santo Doctor según la condenación de 1277³².

De aquí en más los siguientes Capítulos Generales se dedicarán a instar a docentes y discentes a la asidua reverencia y estudio de la obra y el espíritu del hermano Tomás:

Item. Siendo la doctrina de Santo Tomás útil para el mundo todo y honorable para la Orden, queremos y ordenamos que todos los estudiantes de teología se apliquen con ahínco a su consideración; los lectores y comentaristas ocúpense en particular de dicha doctrina en sus lecciones y discusiones, explíquenla y asuman finalmente las conclusiones del doctor; y si se adujeran razones contrarias a su doctrina, resuélvanlas y en la medida de lo posible, anúlenlas eficazmente. Quienquiera que fuese hallado procediendo contrariamente, sea privado de su oficio de lector por los priores provinciales o sus vicarios³³.

Reiterando:

... Tanto los lectores cuanto los estudiantes, desechando opiniones y doctrinas múltiples y frívolas, insistan con dedicación en la doctrina del venerable doctor Sto. Tomás³⁴.

En 1342 se reafirma desechar toda frivolidad o curiosidad, entregándose maestros y discípulos al estudio de Santo Tomás:

Item. Dado que la doctrina del venerable doctor Sto. Tomás de Aquino resplandece por todo el orbe y solemnemente ha sido encomendada, tras los principales doctores de la Iglesia Católica, por el testimonio de los maestros parisienses como verdadera y firme entre todas las doctrinas, ordenamos a los lectores y estudiantes en general que, despreciadas y pospuestas las doctrinas vanas, curiosas y frívolas, muchas de las cuales alejan de la verdad, se dediquen al estudio de la mencionada doctrina de Sto. Tomás, la coloquen como fundamento y la expliquen, y a sí mismos y a sus oyentes instruyan y formen en ella³⁵.

Sin embargo, no faltaban las preocupaciones; y si las había en general, según lo muestra el texto siguiente:

Item. Puesto que el doctor máximo y principal Sto. Tomás, cual sapientísimo arquitecto, colocó los fundamentos de su doctrina sobre aquella más saludable, cierta y segura de la Sagrada Escritura y los santos doctores, así como sobre el conocimiento y parecer de los filósofos más aceptados; se sigue infaliblemente de ello que dicha doctrina no puede experimentar infortunio, en tanto la Sagrada Escritura, la doctrina común de santos y filósofos y cuantos siguen el recto juicio de la luz na-

³² El texto en LAURENT, *Fontes...*, fasc. VI, pp. 666-69.

³³ "Hec sunt Acta Capituli Generalis apud Cistercium celebrati anno Domini M^o CCC^o XXIX^o, *Acta Capit...*, p. 191, en *Monumenta...*, T. IV.

³⁴ "Hec sunt Acta Capituli Generalis apud Mediolanum celebrati anno Domini M^o CCC^o XL^o", *Acta Capit...*, p. 261, en *Monumenta...*, T. IV.

³⁵ "Hec sunt Acta Capituli Generalis apud Carcassonam celebrati anno Domini M^o CCC^o XLII^o", *Acta Capit...*, p. 280, en *Monumenta...*, T. IV.

tural no se apartan de su firmeza inquebrantable; y sabiendo que algunos expositores de nuestra Orden, despreciando la doctrina saludable y sólida son conducidos hacia las peregrinas y múltiples hasta osar rechazar temerariamente la verdad misma de la doctrina con frívolas difamaciones, volcándose así a la necedad de la vanilocuencia y la curiosidad, ordenamos a los priores provinciales que si encontrasen a aquéllos obrando de tal modo, los releven de toda lección;³⁶

aparece, en particular, una censura concreta:

Item. Entendiendo ser fidedigno el testimonio que la enseñanza del hermano Tomás de Nápoles, lector napolitano, es no sólo contraria a la doctrina del eximio doctor Sto. Tomás sino también muchas veces harto peligrosa, lo relevamos de dicha lectoría, y aún le ordenamos retractarse o pronunciarse solemne y públicamente con respecto a los artículos que le serán indicados en la escuela por el hermano Nicolás, definidor de la provincia del reino³⁷.

Para 1346 se repiten las admoniciones, en tono análogo a las de 1344, y aún a las de 1312 y 1314:

Dado que nuestra Orden, fundada desde el comienzo de su existencia por el Espíritu Santo en la firmeza de la verdad, sin cuidado por las ciencias vanas y curiosas, ha procurado adherir a la verdad de las ciencias con la virtud de la constancia; y el Santísimo Padre y Señor Nuestro Sumo Pontífice nos ha advertido sobre esto para que no prevalezca la tentación de lo contrario, ordenamos estrictamente a los hermanos todos que ninguno en la lectura, explicación o respuesta ose opinar contrariamente a lo contenido en la doctrina común y a lo generalmente atribuido al venerable doctor Sto. Tomás, ni emprenda la determinación, lectura pública o confirmación de alguna opinión particular contraria al juicio común de los doctores en aquello que se reconoce pertinente a la fe o las costumbres, a no ser para su reprobación y pronta respuesta a las objeciones. Quienquiera que interrogado sobre estos temas por el provincial o su vicario, a ciencia cierta fuese hallado en falta en algo de lo antedicho, sea relevado del oficio de lectorado o del estudio por aquellos a quienes legítimamente consta, si es que ya en otra oportunidad fue advertido. Y si por tales opiniones hubiera surgido escándalo, queremos que se castigue severamente y se obligue a la retractación³⁸.

Amonestaciones similares se repetirán en los Capítulos Generales de Bolonia (1347), Pamplona (1355), Verdún (1356) y Rouen

³⁶ "Hec sunt Acta Capituli Generalis apud Podium celebrati anno Domini M^o CCC^o XLIII^o", *Acta Capit...*, p. 297, en *Monumenta...*, T. IV.

³⁷ Ibidem, p. 303. En las mismas *Actas*, p. 301, aparece la preocupación piadosa: "Del mismo modo, deseamos y ordenamos que la transcripción de la bula que contiene las indulgencias concedidas en ocasión de la festividad del bienaventurado Tomás, doctor eximio, sea remitida fielmente por cada uno de los definidores de este capítulo a los capítulos provinciales correspondientes y por los concurrentes de cada convento en el capítulo provincial, a sus conventos, sin excusa alguna."

³⁸ "Hec sunt Acta Capituli Generalis apud Brivam celebrati anno Domini M^o CCC^o XLVI^o", *Acta Capit...*, p. 308, en *Monumenta...*, T. IV.

(1361), insistiendo en la recurrencia a los textos y a los exégetas probados, especialmente Santo Tomás³⁹. ¿Razón? No parece aventurado pensar en las dificultades que ya por entonces surgían en Oxford y París con los primeros ensayos de la incipiente "via modernorum", incoada por Jacobo de Metz y Durando —ya nombrados— a los cuales han de agregarse el dominico Roberto Holkot (+ 1349), Juan de Mirecourt —comentarista de las *Sentencias* hacia 1344/45— Nicolás de Autrecourt (+ después de 1350) y Guillermo de Ockham (+ 1350). Aún más: en 1339 y 1340 son condenadas algunas proposiciones ockhamistas en la Facultad de Artes de París; y en 1346 será Clemente VI quien dirigirá una carta a maestros y estudiantes parisinos para precaverles de "doctrinas sofistas".

EPILOGO

Pero acabemos ya con nuestro elenco refiriendo una más grata nueva: la intención de edificar un sepulcro adecuado para Santo Tomás, de lo cual aparece ocupándose el Capítulo General de 1370:

Item. Queremos, disponemos y ordenamos que todo prior provincial envíe a la curia romana o al prior de Tolosa durante el presente año y por cada convento de su provincia, un florín para la edificación del venerable sepulcro de Sto. Tomás, a partir del conocimiento de los presentes; mas para el otro año remita, al siguiente Capítulo General, un florín por cada convento de su provincia. Dado que el reverendo padre maestro de la Orden, para honra de nuestro egregio doctor Sto. Tomás, escogió edificar en Tolosa el sepulcro de su sacrosanto cuerpo, tan suntuoso en su materia y forma cuanto lo permitan los costos de tan grande obra, afectuosamente exhortamos a cada uno de los hermanos según nos es posible, e incluso les imponemos en remisión de sus pecados, a fin de que persuadan a las personas devotas del glorioso doctor que ofrezcan su ayuda a través de sus limosnas para tan santa obra; a todos aquellos benefactores concede cien días de indulgencia el Señor Nuestro Papa, encontrándose la bula pertinente en la curia romana. Lo recibido entonces envíese al reverendo padre tan pronto como sea posible, o preséntese al Capítulo General inmediato⁴⁰.

El pobre Angélico había sufrido también paralelamente —pero ahora por exceso de devoción— lo suyo "en carne propia", pues si bien fue enterrado frente al altar mayor de Fossanova, inmediatamente sufrió algunos traslados en la misma abadía (con el fin de enmascarar su verdadera identidad); a continuación, habiéndole cor-

³⁹ Por ejemplo: en el Capítulo General celebrado en Rouen (1361), se ordena "que los mencionados y otros lectores de los conventos insistan con mucho empeño en torno a los textos haciendo con ellos el mayor trabajo posible, y se refieran a ellos según que han sido explicados por los doctores aprobados, en especial de nuestra Orden y principalmente de Sto. Tomás, exponiéndolos con gran seriedad y dedicación", *Acta Capit...*, p. 391, en *Monumenta...*, T. IV.

tado el pulgar de la mano derecha, lo decapitan luego ante la presunción de que sus restos han de pasar a los dominicos y a fin de conservar una reliquia; además, para facilitar el ocultamiento de sus restos, proceden —*mos Teutonicus*—⁴¹ a separar huesos y carne. Excesos que acaban cuando por fin Urbano IV ordena a los cistercienses de Fossanova, en su Bula “Copiosus” del 21 de junio de 1367, la entrega de los restos⁴².

Por fin, el 28 de enero de 1369 esos restos son definitivamente trasladados a Toulouse, en cuya iglesia de San Sernín aparece su estatua con el Ssmo. Sacramento en su mano derecha, una espada de fuego en su izquierda, y en la base la inscripción:

*Ex Evangelii solio Cherubinus Aquinas
Vitalem ignito protegit ense cibum.*

Dejamos aquí nuestro relato⁴³. La historia moderna y contemporánea es bien conocida y difundida, eximiéndonos por ello de insistir⁴⁴.

⁴⁰ “Hec sunt Acta Capituli Generalis Valencie celebrati de Provincia Aragonie anno Domini M^o CCC^o LXX^o”, *Acta Capit...*, p. 421, en *Monumenta...*, T. IV.

⁴¹ Método acostumbrado en el siglo XIII cuando se tenían que trasladar restos de muertos ilustres fallecidos en lejanas tierras, y que consistía en poner a hervir los restos en una mezcla de agua y vino hasta que se separaban los huesos de la carne, y el todo podía trasladarse con mayor comodidad; cfr. MANDONNET, “La canonisation...”, p. 18, nota 2.

⁴² La Bula puede leerse en versión castellana en M. M. SAINZ, *Santo Tomás de Aquino*, Vergara, 2^a, 1913, p. 203 ss.

⁴³ Pero agregamos un elogio curioso: “Dovemo aiutare l’opera di Dio, e pregarlo che accelleri, che vengono tempi da fare cose grandi. Fate orazione, e fatene anche alli tepidi, che se questa cosa è da Dio, che ella vada innanzi, se ella non è da Dio, che lui la guasti. Bisogna dire così a loro che non credono. Cominciamo oggi noi a fare orazione, che è Santo Tomaso. Io ti dirò di lui solo tre cose: io gli volsi sempre grande bene, e ebbilo in reverenzia infino al secolo. Prima lui fu uomo purissimo. E il suo confessore, che fu santo uomo, confessò sempre averlo trovato puro come uno fanciullo di cinque anni: non ebbe della carne nessuno movimento, della vanagloria poco poco. La seconda cosa ebbe grandissima dottrina e grande iudicio, e dice sempre: *dicendum est sic*, “egli è da dire così”, e dà iudizio saldo d’ogni cosa. Io non so nulla, pure quel poco che io so, lo ho perchè sono stato sempre nella sua dottrina. Lui fu veramente profunde e quando io voglio diventare piccolino, lo leggo e parmi che lui sia uno gigante e io nulla. Scrisse tanti libri e tanti ne vide, che è una cosa grande. Terzio, ebbe uno grandissimo amore alle cose divine: andava in estasi, tanto erano alte le sue contemplazioni. Aveva male ad una gamba, e quando si aveva a medicare diceva al compagno: —dimmelo una mezza ora inanzi che venga il medico— e cominciava contemplare, e andava in estasi, e loro poi lo medicavano e non sentiva nè foco nè altro. Era molto sensitivo, il che era segno di buono ingegno, perchè lo essere sensitivo viene da nobile complessione, e la buona complessione ha sottili spiriti di sangue, e’quali fanno buono ingegno. *Item* sappiate che la sua dottrina vi ha illuminati; e prima, dico, quella della Scrittura Sacra, e poi la sua, e benchè io non ve l’abbia allegata ogni volta, o è stato per non mi ricordare così de’luoghi appunto, o per non consumare tempo in allegare. Ma io vi dico è stata la sua, e preghiamolo che stamani voglia intercedere per noi in nanzi al Signore, che acceleri presto e che lui ci dia la sua benedizione. Bisogna che facciamo orazione qua, tutti uniti insieme, perchè il Signore non fa le cose grandi senza grande orazione. Ora inginocchiatici tutti, e gli frati cominceranno”; *Benedictio Dei sit super nos semper. Amen.*”; del *Sermón XI sobre el Exodo*, Iglesia de San Marcos, Firenze, 7 de marzo de 1498. *Apud Rassegna di Ascetica e Mistica*, 1974, Gennaio-Marzo, p. 159.

⁴⁴ Véase la documentada nota de J. A. WEISHEIPL, “El renacimiento tomista”, *SAPIENTIA*, 1963, XVIII, pp. 247-260. También S. RAMÍREZ, en su “Introducción General”, *Suma Teológica*, ed. B.A.C., Madrid, 1947, T. I, pp. 1-237.

Digno discípulo del Maestro que tan concisa cuanto paladinamente lo aprobara, Santo Tomás continúa en vida la pasión de Cristo. Tras su muerte, lo hizo con su obra. Y aún está en ello.

J. E. BOLZÁN*

AZUCENA A. FRABOSCHI *

Centro de Investigaciones Filosófico-Naturales
Facultad de Filosofía, U.C.A.

* Miembros de la Carrera del Investigador Científico y de la Carrera del Técnico de Investigación, respectivamente, del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

JACQUES CHEVALIER ET LE THOMISME

"St. Thomas d'Aquin. Nous voici parvenus au plus grand nom de la pensée chrétienne au Mogen Age, qui est aussi l'un des plus grands de la pensée humaine".

(J. CHEVALIER, *Histoire de la Pensée*, t. II, p. 313).

On pourrait croire, à première vue, que, par sa formation dans l'Université française officielle de 1900 et aussi par son bergsonisme très accentué, Jacques Chevalier (1882-1962), le célèbre doyen de Grenoble, qui fut, un temps, ministre de l'Éducation Nationale, ait été un adversaire du thomisme; et ses débats avec Maritain ou avec la P. de Tonquédec, entre autres, sembleraient autoriser cette interprétation. On aurait tort, cependant, d'imaginer pareille antinomie entre le philosophe français et le Docteur Angélique. De fait, la question est plus complexe. Ayant bien connu et aimé la pensée puissante et fine de J. Chevalier,¹ je voudrais ici montrer comment ce maître si regretté, bien que d'inspiration platonico-augustinienne ou franciscaine et biranienne, professa toujours pour st. Thomas une vive et sincère admiration; nous verrons, ce faisant, sur quels points il s'est accordé avec l'illustre dominicain et sur quels terrains il est entré en dissentiment avec lui, tout au long de sa méditation et de sa carrière.

C'est à maintes reprises, dans son oeuvre écrite comme dans ses cours et conférences, que J. Chevalier a rendu hommage à st. Thomas d'Aquin.² Dès sa thèse principale de doctorat,³ on trouve soulignée par lui la transformation de l'aristotélisme, opérée par st. Thomas grâce à l'idée judéo-chrétienne de création, qu'ignorait radicalement l'Antiquité. "Il est très curieux de voir, écrit-il,⁴ comment cette idée, chez st. Thomas, a transformé et renouvelé la conception aristotélicienne: pour st. Thomas, il y a en Dieu un nombre infini d'idées,

¹ J'ai écrit sur sa pensée philosophique — à l'exclusion de sa doctrine politique ou pédagogique — un ouvrage intitulé *Métaphysique et intuition. Le message de Jacques Chevalier*, Ed. Ch. Lavauzelle, Paris, 1940.

² Lors de la soirée consacrée par l'Institut Catholique de Toulouse à Jacques Maritain (15 juin 1973), j'ai tenu à rappeler brièvement cette prédilection de J. Chevalier à l'égard d'un certain thomisme.

³ J. CHEVALIER, *La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédecesseurs*, Alcan, Paris, 1915.

⁴ CHEVALIER, O.c., p. 187, note. 2.

c'est-à-dire de types exemplaires, *secundum quod Deus intelligit essentiam suam esse multiplicite imitabilem a creatura* (*Summa Theologica*, Ia. P., q. 15, 2). Or, Dieu se veut nécessairement, son essence et son existence sont absolument nécessaires; mais, pour les objets qui diffèrent de lui, il ne les veut pas nécessairement; leur existence résulte d'un libre décret de sa volonté; elle est contingente (Ia. P., q. 19, 3)". Pour le Stagirite, l'acte pur excluait l'infini, parce que c'était l'illimité, c'est-à-dire la simple possibilité; pour st. Thomas, au contraire, l'acte pur est une activité parfaite, agissant selon une libre volonté qui se possède, mais qui n'est dominée par rien.

Quelques années plus tarde, J. Chevalier reprenait et élargissait ce thème, dans la première de ses *Trois Conférences d'Oxford*,⁵ intitulée "Aristote et st. Thomas d'Aquin ou l'idée de création". A ses yeux, bien que st. Thomas accepte le fameux dilemme d'Aristote, selon lequel il n'y a de science que du général, il introduit toutefois au sein du réel la connaissance du singulier, souverainement possédée par Dieu, mais accessible également, *secundum quid*, à l'homme. Pour le Docteur Angélique, "la science la plus haute de toutes, la science sacrée, est une science de faits, de choses singulières, qui a son principe, non pas dans une idée pure, mais dans une réalité spirituelle et, qui plus est, personnelle: Dieu".⁶ Il y a là une correspondance foncière, une analogie, une sorte de participation profondément inviscérée dans la nature, d'après laquelle "le singulier, qui est le réel, est aussi en soi, parce qu'il l'est pour Dieu, le suprême intelligible".⁷ Or, précisément, J. Chevalier tient beaucoup à cette connaissance du singulier, qui est l'une des pièces maîtresses de sa propre doctrine,⁸ où il plaide "Pour une science de l'individuel".

De même, au cours de son *Bergson*,⁹ il se réfère souvent à st. Thomas, qu'il se garde bien d'opposer systématiquement à l'auteur des *Données immédiates de la conscience*. Par exemple, pour manifester quel genre d'absolu peut être accessible à l'intuition humaine, il recourt¹⁰ à l'expression forgée par st. Thomas à propos de l'infini (*Summa Theol*, Ia. P., q. 7, a. 2): un absolu *secundum quid*, c'est-à-dire non pas l'Absolu en soi ou l'Inconditionné total, mais plutôt un absolu limité, tout en coïncidant authentiquement avec son objet. Un peu plus loin,¹¹ il rapproche l'idée de création continuée, chez Descartes et Bergson, de celle que s'en fait st. Thomas: elle est un acte instantané, mais qui se prolongue de façon

⁵ CHEVALIER, *Trois Conférences d'Oxford*, Spes, Paris, 1928.

⁶ O.c., p. 36.

⁷ O.c., p. 41.

⁸ Cfr. la préface de son *Essai sur la formation de la nationalité et les réveils religieux au Pays de Galles*, Alcan, Paris, 1923.

⁹ Ed. Plon, Paris, 1926.

¹⁰ O.c., p. 78.

¹¹ O.c., p. 258.

indivisible, en dehors de l'espace et du temps. Le texte de la *Summa Theol.*, Ia. P., q. 104, a. 1, ad. 4, est alors cité: "*conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse: quae quidem actio est sine motu, et tempore*".

Pareillement, toujours dans Bergson, la conception bergsonienne de l'omniscience de Dieu et de l'imprévisibilité des événements est présentée, en un autre chapitre, comme susceptible de se concilier avec celle de st. Thomas. "Dieu ne prévoit pas, observe J. Chevalier, il voit. La Providence ne signifie pas l'établissement d'un plan prédéterminé; rejeter ceci n'est pas rejeter cela. Dieu pourvoit, sans prédéterminer ni prévoir, au sens humain de ces mots: car tout est présent pour lui. Prévoir, pourvoir, pour nous, c'est, pour lui, voir".¹² Et Chevalier ajoute, en note 2, que cette théorie de Bergson s'accorde assez bien avec la pensée de st. Thomas: la connaissance des événements futurs qui dépendent de causes libres n'est pas prescience, mais science pour Dieu, à qui toutes choses sont toujours présentes à cause de son indivisible éternité qui coexiste toujours tout entière à tous les instants de toutes les autres durées. Dieu voit les actes libres comme libres".¹³ Un autre parallèle entre Bergson et st. Thomas est établi, peu après, au sujet de l'incapacité, où l'homme se trouve, selon Bergson, d'appliquer à Dieu un nom qui lui soit pleinement adéquat (Luis de León aurait dit: *cabal*, parfait, épousant tout son être); "c'est ce que st. Thomas exprime encore, remarque le professeur grenoblois, en disant qu'aucun nom ne peut être attribué à Dieu et aux créatures d'une manière univoque (*Summa Theol.*, Ia. P., q. 13, a. 1-5; l'expression 'Dieu est vivant' est interprétée par le Docteur Angélique d'une façon assez analogue à celle dont use Bergson: selon lui, elle ne veut pas dire 'de Dieu procède la vie', mais elle est employée *ad significandum ipsum rerum principium prout in eo prae-existit vita, licet eminentiori modo, quam intelligatur vel significetur*".¹⁴ Semblablement encore, de même que Bergson admet que Dieu est éminemment personnel, en invoquant dans ce sens Denys l'Aréopagite, de même, comme Chevalier l'observe,¹⁵ st. Thomas affirme cette ultra-personnalité de Dieu en se réclamant aussi de l'auteur des *Noms divins*: "*Deus potest dici rationalis naturae, secundum quod ratio non importat discursum, sed communiter intelligibilem naturam. Individuum autem esse Deo competere non potest, quantum ad hoc, quod individuationis principium est materia, sed solum, secundum quod importat incommunicabilitatem. Substantia vero convenit Deo, secundum quod significat existere per se*".¹⁶

¹² O.c., p. 260.

¹³ Cfr. *Summa Theol.*, 1^o P., q. 14, a. 13.

¹⁴ O.c., p. 261, note 1.

¹⁵ O.c., p. 262.

¹⁶ *Summa Theol.*, 1^o P., q. 29, a. 3. ad 4.

S'agit-il aussi de l'intuition intellectuelle, que Bergson accorde à l'homme, alors que Kant la lui refuse, J. Chevalier s'en rapporte, une fois de plus, à st. Thomas; sans doute, les scolastiques n'admettent-ils pas que l'homme possède une intuition pure et parfaite, mais "ils admettent que l'intelligence discursive de l'homme (*ratio*) retient quelque chose de l'intuition simple (*intellectus*) à son principe et à son terme, ce qui sauvegarde le réalisme de la connaissance". Et le philosophe grenoblois d'invoquer le Père Rousselot et le Père Le Rohellec, qui, dans un article,¹⁷ reproduisait le texte du *De Veritate*, q. 15, a. 1, de st. Thomas: "*Quamvis cognitio animae humanae propria sit per viam rationis, est tamen in ea aliqua participatio illius simplicis cognitionis quae in substantiis superioribus invenitur, ex quo vim intellectivam habere dicuntur*".

Reportons maintenant à une conférence solennelle que donnait à Rome, J. Chevalier, le trois mai 1932, à la salle St. Louis des Français, en présence d'une assistance de choix, sur le renouveau métaphysique en France. Montrant l'éclatante résurgence du spiritualisme, qui trouve son origine dans Maine de Biran (le solitaire de Grateloup, ce nouveau Christophe Colom de la philosophie), il remonta à st. Thomas et à "la confiance qu'il a manifestée dans la raison, puisqu'il n'a pas craint d'utiliser et d'incorporer en quelque sorte au christianisme une philosophie, celle d'Aristote, qui se présentait, avec les Arabes, sous une forme panthéiste adverse du christianisme".¹⁸ Et le philosophe grenoblois d'inviter tous les penseurs à imiter l'audace de st. Thomas: "nous devons, dis-je, témoigner à la philosophie moderne la même confiance et y accorder le même crédit que st. Thomas a fait pour la philosophie de son temps".

On pourrait se demander si, après la parution des *Deux Sources* de Bergson, Chevalier témoignerait de la même révérence à l'égard de st. Thomas. La réponse est positive. Il y a plus: les *Deux Sources*, avec leur conclusion mystique très prononcée, a encouragé davantage encore Chevalier à ces rapprochements avec le thomisme. Il n'est, par exemple, que de se reporter à la dix-neuvième réédition de *Bergson*, en 1934; on y trouve, dans le second des *Appendices*,¹⁹ qui met en cause Metz, Maritain, Jolivet, Penido, Lacombe, Borne et De Tonquédec, une défense de Bergson contre ses détracteurs, qui introduit un parallèle entre le philosophe du Collège de France et le maître dominicain: de même que st. Thomas a retenu d'Aristote tout ce qui était incorporable au christianisme, de même les chrétiens d'aujourd'hui ne devraient pas s'entêter contre Bergson, sur les quelques passages susceptibles de ne pas cadrer avec les dogmes du ca-

¹⁷ *Xenia Thomistica*, Rome, 1924.

¹⁸ J. CHEVALIER, *Entretiens avec Bergson*, Plon, Paris, 1959, p. 164.

¹⁹ "A propos des *Deux Sources*, Critiques et interprétations", pp. 316-332.

tholicisme et ils auraient avantage à faire leur tout l'impact ascétique et mystique du bergsonisme. Citons cette page si riche (pp. 325-326: "Nous touchons ici à un vice très grave, qui consiste, pour reprendre le mot de st. Paul (2 Cor., III, 6), à substituer à *l'esprit qui vivifie la lettre qui tue*, et qui se tue elle-même, car, lorsque l'on ne s'attache qu'à elle, en finit, non seulement par méconnaître l'esprit, mais par altérer la lettre. Si st. Thomas avait lu Aristote de cette sorte, que n'eût-il pas tiré des oeuvres du Philosophe contre le Philosophe lui-même, qui a ignoré la création, nié la survie immortelle de l'homme, justifié l'esclavage, mis la politique au dessus de la morale, et dont le Dieu, qui n'est peut-être que le premier des cinquante-cinq moteurs immobiles, et qui est assurément immuable mais saurait difficilement être dénommé un *Dieu vivant* ou le *Dieu des vivants*, paraît bien ignorer un monde qu'il n'a pas fait? Pourtant, rien de tout cela n'a arrêté st Thomas d'Aquin. Avec une charité admirable et une tranquille audace, il a entrepris, corrigeant et complétant Aristote, partout où il le faut, de le justifier, de marquer son accord avec le dogme chrétien et la raison, bref d'incorporer en quelque manière au christianisme la forte essature logique et métaphysique du système aristotélicien: entreprise qui suscita bien des résistances au sein de l'Eglise, et dont le succès, depuis, auprès de certains, a peut-être dépassé les espérances du Docteur Angélique. On souhaiterait que fût toujours appliquée à Bergson la charité intellectuelle dont st. Thomas usait à l'égard d'un philosophe qui était infiniment plus loin du christianisme. Mais, à défaut de charité, on lui doit la justice. Or, justice ne lui est pas toujours rendue... (...) St. Thomas ressemble à Aristote par la lettre, et en diffère par l'esprit. Bergson diffère de st. Thomas par la lettre, et il lui ressemble par l'esprit. Ceux des disciples de st. Thomas qui ne voient que la lettre adoptent Aristote et ils condamnent Bergson, sans s'apercevoir que «par son dessein et par l'ensemble de la doctrine religieuse qui s'y trouve exprimée», le livre de Bergson est manifestement «un hommage rendu au christianisme», et qu'il aboutit, comme l'avoue Loisy, à «professer la transcendance du christianisme» et à y retrouver «la religion absolue». Il faut même aller plus loin et reconnaître avec Pierre Mesnard que, par l'importance exceptionnelle et, en définitive, unique, que Bergson accorde au Christ dans l'histoire religieuse de l'humanité, et, ajouterai-je, par l'énumération significative qu'il fait des représentants du mysticisme vrai, l'auteur des *Deux Sources* ne traite nullement le christianisme, et, en particulier, le catholicisme, de religion statique, ni l'Eglise de société fermée, puisqu'au contraire, c'est du catholicisme qu'ont émergé et c'est à l'Eglise qu'ont appartenu tous les saints par qui se prolonge l'action du Christ dans l'humanité".

Mais J. Chevalier s'en est expliqué, de façon plus approfondie encore, dans le tome I de son chef d'oeuvre *Cadences*.²⁰ Qu'on y lise, en effet, dans la Première Partie, intitulée "Chocs d'idées"; "II: Ouvrières de l'ordre nouveau", le chapitre sur "La renaissance catholique. *Aquinas redivivus*" (pp. 140-158). Il y exhale, tout à loisir, sa sympathie ardente pour le thomisme, tout en en marquant, avec précision, le sens et les limites. "On s'apercevra sans doute, déclare-t-il (p. 140), que notre époque est caractérisée par un abandon progressif de la doctrine idéaliste, qui s'efforce de constituer l'univers avec les seules idées, ou les seuls concepts, de l'esprit humain, et par le retour corrélatif à la doctrine réaliste qui, regardant l'univers comme un ensemble d'idées de Dieu réalisées au dehors, admet par conséquent l'existence d'un non-moi indépendant de l'esprit qui le perçoit ou le conçoit, et l'existence de cet esprit lui-même, non pas seulement en tant que forme, mais en tant qu'être". Et il proclame, sans hésiter: "En gros, on pourrait dire que, de Kant, la pensée moderne revient à st. Thomas". Mais il ne s'agit pas, à proprement parler, d'un *reditus*, d'une régression, d'un retour en arrière vers un passé à jamais révolu. "Chacune des réactions que commande le développement de l'esprit n'est féconde que dans la mesure où elle marque un nouveau progrès... (...) ...La position critique du problème de la connaissance, la méthode d'immanence, la philosophie de l'intuition, comme la dialectique idéaliste elle-même, sans parler des acquisitions multiples de la science moderne, ne sauraient être abolies par ceux-là mêmes qui auraient l'audace de les nier en bloc" (p. 141). En fait, le réalisme que l'on cherche doit être créateur et novateur, au lieu de se contenter de répéter des formules toutes faites, qui remontent à plusieurs siècles ou millénaires. Telles sont bien l'ambition et l'esprit du thomisme, qui ne coïncident pas toujours forcément avec sa lettre.

Auscultant la pensée contemporaine, J. Chevalier constate d'abord "l'échec de plus en plus évident de l'idéalisme" (p. 143), qui a considéré Dieu comme un simple concept d'origine humaine, une pure illusion transcendente. L'intelligence moderne est visiblement lasse de ce scepticisme nihiliste qui a tout détruit et elle se tourne, à nouveau, dans tous les pays, "vers un renouveau du réalisme, d'autant plus surprenant qu'il est moins concerté, d'autant plus irrésistible qu'il est plus spontané" (*ib.*). Les hommes "aspirent à l'Être" et veulent une métaphysique positive (mais non pas positiviste), qui se soumette aux faits, mais à tous les faits, y compris les faits spirituels.

Dans cet effort, comme l'a vu Etienne Gilson, "le Moyen Age

²⁰ Plon, Paris, 1939.

demeure notre meilleur professeur de métaphysique”.²¹ Déçus par le criticisme kantien, qui renie la métaphysique, les meilleurs philosophes de notre époque s’orientent vers le réalisme, dont st. Thomas reste le représentant le plus lumineux. Et Chevalier a sur lui cette longue envolée: “Egalement éloigné du nominalisme et de l’ontologisme, également opposé à ceux qui affirment que l’existence de Dieu ne peut être établie par la raison et à ceux qui prétendent qu’elle n’en a pas besoin, fermement convaincu que la foi serait vaine si elle ne s’appuyait que sur elle-même et non sur des arguments rationnels et sur une expérience sensible, mais convaincu aussi que ni la raison ni l’expérience ne permettent d’atteindre immédiatement Dieu, que nos idées ne sont pas à elles seules preuves de vérité, qu’elle peuvent être dues à la coutume qui a la force de la nature (*Summa contra Gents*, I, II) et qu’il en faut faire la critique pour s’élever avec sûreté à Dieu par le moyen de ses oeuvres qui rendent visibles à l’intelligence ses perfections invisibles (*Ep. aux Rom.*, I, 20), partisan, en un mot, de ce réalisme modéré qui sait que les formes, les espèces et les genres sont faits par nous, mais avec un fondement dans la réalité, st. Thomas représente admirablement l’équilibre que cherche l’esprit moderne”.²²

Toutefois, aux yeux du philosophe grenoblois, aucun totalitarisme doctrinaire ne saurait être accepté. C’est pourquoi il faut récuser, selon lui, les tentatives incongrues de ceux qui “voudraient imposer jusqu’à la lettre de la doctrine de st. Thomas”²³ en liant trop étroitement son immortel message à la formulation caduque de son siècle, qui risque de le rendre inintelligible à beaucoup de bons esprits actuels. Du reste, si le thomisme est, sans nul doute, “une expression privilégiée” de la vérité, il n’en est pas du tout “une expression unique”, ni une expression absolue, définitive, universelle. Les Papes, tout en recommandant st. Thomas en priorité, ont laissé “à chacun le droit à la liberté des opinions et de la discussion”²⁴; à côté du thomisme, il y a le scotisme, le suarézisme et bien d’autres écoles non moins chrétiennes...

Chevalier va plus loin encore et déclare sans embages: “De st. Thomas lui-même on ne saurait accepter en bloc toutes les thèses, ni dans les termes où il les a formulées, pas plus qu’on ne saurait tout rejeter de la pensée moderne. On veut à toute force que st. Thomas soit de tous les temps; mais il n’y a que le Christ qui soit tel. St. Thomas lui, est de son temps, et c’est pourquoi une bonne part de sa philosophie est aujourd’hui tombée, avec la science aris-

²¹ E. GILSON, *La philosophie de st. Bonaventure*, Vrin, Paris, 1924, Préface.

²² CHEVALIER, *Cadences*, pp. 147-148.

²³ O.c., p. 148.

²⁴ O.c., pp. 148-149.

totélicienne dont il fut l'interprète trop fidèle ou, peut-être, trop charitable".²⁵ Selon le philosophe grenoblois, l'aristotélisme est justement "le point faible" du thomisme, car il ignore l'idée de création, l'immortalité personnelle, la subordination de la politique à la morale, la dignité des esclaves, la personnalité de Dieu, etc... On se demande même par quel tour de force le Docteur Angélique a pu baptiser la doctrine, foncièrement païenne, du Stagirite. Ce fut, en tout cas, "en la transformant du dedans", de fond en comble. "Que les modernes disciples de st. Thomas imitent son audace et continuent son oeuvre; qu'ils fassent de la pensée moderne ce que st. Thomas a fait d'Aristote: lui-même n'y eût pas manqué. Qu'ils aient la même confiance que lui dans la raison: lui qui tenait l'argument d'autorité pour le plus infime de tous, lui qui n'a pas craint, comme st. Augustin, de se rétracter lorsqu'il le fallait, lui enfin qui fut en son temps un novateur, qui suscita une révolution comparable à celle qu'a opérée le cartésianisme, puisqu'avec lui la raison humaine conquerrait son indépendance, ne nous inviterait-il pas à corriger ses erreurs, à compléter ses thèses, à mettre à profit les immenses acquisitions de la science et de la pensée modernes?"²⁶

Ainsi faut-il *vetera novis augere*, car la tradition réside dans un esprit vivant, dont les formes se renouvellent sans cesse, au lieu de se pétrifier dans l'immobilisme; comme l'a très bien vu Newman, la vérité se développe perpétuellement et n'est jamais statique: c'est un germe, non une momie fermée dans un tombeau fermé à sept sceaux comme celui du Cid! L'ancienne scolastique a précisément péri de son obtus attachement à des cristallisations périmées, ainsi que l'a démontré Maurice de Wulf; la néo-scholastique devra échapper à ce danger et assimiler résolument tous les acquêts susceptibles d'être bénéfiques, parmi ceux que nous propose la modernité. Telle est bien l'attitude de "l'aile marchante" du thomisme",²⁷ du Cardinal Mercier à Sertillanges, des PP. Lagrange et Valensin à Aimé Forest (disciple de J. Chevalier), Maréchal, L. Noël, G. de Broglie, Roussetot, G. Picard, Roland-Gosselin, etc... "St. Thomas doit être pour nous un phare et non une borne".²⁸ L'Encyclique *Aeterni Patris* (1879), promulguée par Léon XIII, nous a invités à faire de st. Thomas, non pas un objet de musée, mais un maître à penser *por cuenta propia*, à retrouver chez lui un incitateur à la spéculation méthodique et vraiment scientifique, dans un climat de liberté salubre.

Les obstacles à ce nouveau rayonnement de l'inspiration thomiste sont principalement, selon J. Chevalier, d'ordre terminologique. Le siècle de st. Thomas vivait, pour ainsi dire, en présence de

²⁵ O.c., p. 149.

²⁶ O.c., p. 150.

²⁷ O.c., p. 151.

²⁸ O.c., p. 152.

Dieu, si bien que le sensible faisait remonter tout un chacun vers Dieu. Il en est, hélas! tout autrement aujourd'hui: "dans notre société servée de Dieu, les symboles sont devenus des écrans, qui nous cachent Dieu. La tâche essentielle aujourd'hui est donc de rendre Dieu à l'homme: et, pour cela, il faut partir de l'homme".²⁹ Au lieu de prendre appui sur la Transcendance, il convient plutôt de faire appel à la méthode d'immanence, chère à Pascal, à Blondel, à Laberthonnière, à Le Roy; il est indispensable de réveiller dans le cœur humain l'inquiétude de l'infini, par le chemin de la charité fraternelle.

Chevalier se trouve ainsi conduit à préciser la nature exacte de l'"intellectualisme" thomiste, qui n'est aucunement, d'après lui, "la déification de l'abstrait",³⁰ mais plutôt la conviction que le réel est intelligible en soi, bien que, parfois, non intelligible pour nous. "Il y a un écart constant entre l'intelligible et le concevable, c'est-à-dire au fond, entre le réel et nous: plus une chose est intelligible, moins elle est concevable; ainsi du mystère de la création, qui éclaire tout sans être lui-même visible; ainsi de tous les dogmes. C'est pourquoi il n'était pas inutile de rappeler cette vérité qu'on oublie maintes fois, mais que st. Thomas avait nettement aperçue: à savoir, que l'objet du dogme ne peut être ni conçu, ni compris para la raison humaine, parce que, sous nos formules imparfaites, il y a l'infini, qui est la réalité même, et qui échappe nécessairement à nos concepts faits pour le fini; nous le connaissons assez cependant pour en tirer des règles d'action; et, si l'objet du dogme est impensable, il n'est pas inconnaissable: car nous savons pourquoi il est impensable; bien plus, nous y atteignons par voie de conclusion, grâce aux faits réels et constatables qui nous fournissent les prémisses de notre raisonnement. Ainsi nous trouvons dans st. Thomas le principe d'une méthode extrêmement féconde, puisqu'elle nous enseigne à prendre notre point de départ dans les faits, pour les dépasser, sans nous renoncer: et ainsi elle nous ouvre tout grand le domaine de la réalité; que nous interdit l'idéalisme moderne".³¹ Et le philosophe grenoblois de conclure³²: "De la sorte, entre un surnaturalisme outrancier qui sépare absolument les deux ordres, naturel et surnaturel, pour plaquer le second sur le premier, et un immanentisme absolu qui nous interdit à jamais le surnaturel comme contraire à la nature, il y a place pour une doctrine qui distingue absolument les ordres, mais sans les séparer, parce qu'elle trouve dans notre être spirituel un point d'attache intérieur et comme une préfiguration de la fin à laquelle l'homme est destiné, selon le principe thomiste: "*Nihil po-*

²⁹ O.c., p. 154.

³⁰ O.c., p. 155.

³¹ O.c., pp. 155-156.

³² O.c., p. 156.

test ordinari in aliquem finem nisi in ipso quaedam proportio ad finem" (*De Veritate*, q. 14, a. 2)".

La référence au thomisme affleure encore, chez Chevalier, lorsqu'il nous rapporte les *Logia* du célèbre Lazariste, le Père Vincent Pouget; c'est que le vénérable religieux du 104 rue de Sèvres, à Paris, dont l'influence fut si grande et si constante sur le philosophe grenoblois (qui le connaissait depuis l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm), était intimement pénétré de la *Somme Théologique*, qu'il savait par coeur³³ et dont il instillait la sagesse chez J. Chevalier. Le P. Pouget admirait le profond rationalisme de st. Thomas; témoin cette observation, que nous cite J. Chevalier³⁴: "St. Thomas cherche à expliquer avec le moins de mystère possible". Toutefois, là encore il ne s'agissait pas d'un fétichisme mental; tout au contraire, le P. Pouget, avec la grande indépendance qui le caractérisait, n'hésitait pas à prendre ses distances quand il le jugeait nécessaire, à l'endroit du thomisme lui-même, et il enseignait cette liberté de critique au philosophe grenoblois. Citons, par exemple, cette page, transcrite par J. Chevalier³⁵: "St. Thomas et même les grands scolastiques sont réalistes, et c'est très bien; mais ils risquent de l'être trop. Ils auraient dû faire attention même d'après leurs principes métaphysiques que dans toute connaissance il y a la fois et d'une manière inséparable beaucoup du sujet connaissant et de l'objet connu; tandis qu'ils ont l'air de dire qu'il n'y a que l'objet connu et que par conséquent la pensée en est l'image exacte... (..). La théologie scolastique de Louvain ne me paraît pas assez indépendante du XIII^e siècle ni assez au point pour nos contemporains. Certains néoscolastiques confondent la philosophie, chose toujours vivante et actuelle, avec l'histoire de la philosophie qui traîne avec elle beaucoup de détrit³⁶us morts et embarrassants. Bon gré mal gré, les ouvrages de st. Thomas appartiennent à l'histoire de la philosophie, et par suite il y a lieu d'en défalquer certaines choses; comme c'est un profond génie, il y a aussi beaucoup à garder, et c'est là sa véritable gloire, qui ne peut être appréciée que de ceux qui connaissent sa doctrine avec vérité et indépendance tout à la fois".

La dernière mise au point de Chevalier sur st. Thomas d'Aquin se trouve, magnifiquement rédigée, dans sa grande *Histoire de la Pensée*.³⁶ Après l'évocation de l'ensemble du XIII^e siècle, puis de l'avicennisme latin et ensuite de st. Albert le Grand, l'auteur passe à l'immense figure du Docteur Angélique, dont il trace un inoubliable portrait: "Le XIII^e siècle philosophique, pour nos contemporains, se

³³ O.c., p. 143.

³⁴ O.c., p. 328.

³⁵ O.c., pp. 100-101.

³⁶ Flammarion, Paris, t. II, chap. V, intitulé "St. Thomas d'Aquin et son époque", pp. 286-379 (existe versión castellana de toda la obra. N. DE LA R.).

resume dans le grand nom de st. Thomas d'Aquin. Et l'on ne saurait nier en effet qu'il domine toute son époque, en même temps qu'il en incarne les tendances, par sa passion de l'ordre, son équilibre et sa sérénité. Sa devise pourrait être celle d'Aristote: *sapientis est ordinare...* (...). Cette *tranquillité de l'ordre*, par laquelle st. Augustin définit la paix, voilà ce que le Moyen Age découvrait, goûtait et aimait dans la puissante synthèse de celui que, dès la fin du siècle, on dénommait le Maître par excellence, *Doctor eximius, Communis Doctor*; voilà ce que nous venons lui demander encore et ce que nous retrouvons chez lui derrière les formules d'un autre âge; voilà aussi la raison pour laquelle l'Eglise Catholique, par l'Encyclique de Léon XIII *Aeterni Patris* (1879), l'a pris pour son maître et patron en philosophie; non pas assurément que le thomisme soit imposé à l'exclusion de toute autre doctrine; le Pape a expressément déclaré que st. Thomas et st. Bonaventure sont comme *deux lumières* qui éclairent notre route vers la vérité... (...). Toutefois, il reste que, dans l'enseignement, l'Eglise, sans aucune exclusive, mais avec une préférence marquée, s'attache à la synthèse réalisée par st. Thomas, qui a su, selon les propres expressions de Léon XIII, "rémonter en philosophie aux principes les plus universels fondés sur la nature des choses, distinguer nettement la raison et la foi pour mieux les unir, et sauvegarder les droits et les dignités de chacune, de telle sorte que la raison peut difficilement s'élever plus haut et que la foi ne peut guère recevoir de la raison de plus grands secours". Elle recommande le *Doctor communis* avec une prédilection que justifient sa mesure, sa pondération, l'équilibre et la cohérence de sa pensée, son éloignement de toute vaine subtilité, sa confiance sereine en la raison, et sa profonde humanité, son art d'accueillir et de concilier au sein de la Vérité tout ce qu'il y a de bon dans les doctrines les plus diverses, voire les plus opposées en apparence à la foi chrétienne. A tous ces titres, on peut dire de st. Thomas qu'il a été l'expression la plus parfaite d'un des plus hauts moments de la pensée humaine et chrétienne". Et, plus loin,³⁷ on peut lire ces mots: "Nous voici parvenus au plus grand nom de la pensée chrétienne au Moyen Age, qui est aussi l'un des plus grands de la pensée humaine".

Mais là encore, le rigoureux historien de la philosophie qu'était J. Chevalier marque les ombres de cette gloire posthume: "Sa gloire, à dire vrai, a quelque peu obscurci ou masqué son mérite vrai; le culte qu'on lui a voué a parfois dégénéré en superstition; et pour avoir voulu se conformer trop strictement à la lettre, on a parfois perdu de vue l'esprit. Or, si la lettre de l'oeuvre est souvent perimée, l'intention secrète et profonde de l'homme garde toute sa valeur, et l'esprit qui l'âme demeure vivant et fort comme au premier jour".

³⁷ O.c., p. 313.

Ce remarquable chapitre consacré à l'auteur de la *Somme* fait merveilleusement ressortir le *talante* (comme dirait Aranguren) de st. Thomas et "cette *recta ratio agibilium* qui est comme un sens supérieur des possibles", cette prudence intellectuelle et morale qui sont son immarcescible apanage. Il faudrait citer les analyses très fidèles que fait Chevalier du génie de st. Thomas, de la façon originale dont il a complètement repensé l'aristotélisme, de son inspiration augustinienne quant à la création, de son utilisation solide de la distinction avicennienne de l'essence et de l'existence, de son emprunt à Platon de la théorie des participations, de sa haute notion de la personne humaine, de sa politique chétienne qui, par avance, déjoue les sophismes de Machiavel, etc. . .

Il faut conclure. Le respect admiratif de Chevalier pour st. Thomas est indéniable. Sans doute, appartient-il à la phalange assez fournie et grandissante de ceux qui puisent largement aux découvertes de la pensée contemporaine pour parfaire la tradition catholique et n'a-t-il pas été ménager de ses critiques à l'égard de certains disciples de st. Thomas, en réclamant ses coudées franches. Peut-être même répète-t-il avec trop de complaisance la confiance que lui a faite, un jour Pie XI: ³⁸ "Que ce soit par st. Thomas ou que ce soit par Pascal, l'essentiel est d'arriver à la vérité!" . . . Il reste que le Doyen de Grenoble a toujours démontre beaucoup d'attachement à st. Thomas; il me souvient que, passant à Toulouse, il me demanda, en 1958, de le conduire à la basilique St. Sernin, pour y vénérer les reliques du Docteur Angélique (on y conserve sa tête vénérée). Ses diverses autres oeuvres —des *Leçons de philosophie* (Paris, et Grenoble, Ed. Arthaud, 1943) et de son *Descartes* ou de son *Pascal à L'Idée et le Réel, La Vie morale e l'au-delà, Bergson et le Père Pouget, L'Habitude, La Vie de l'Esprit, Sainte Thérèse et la vie mystique et La Légende de la Forêt*, (Paris, Ed. Crépin-Leblond, 1951)— et ses nombreux articles et conférences témoignent de cette affection pour le thomisme, mitigée par la tendresse sincère qu'il éprouvait pour le bergsonisme. Il est bien frappant qu'il ait plusieurs fois cité et fait sienne cette noble formule de st. Thomas, avec laquelle il a communiqué de tout son coeur: "*Veritas autem rei mensuratur ad intellectum divinum qui est causa rerum*" (*Summa contra Gentiles*, I, 62). C'est ce souci de réalisme spirituel, contre toutes les formes d'idéalisme et de panthéisme, qui définit ce qu'on pourrait appeler "le thomisme de désir", sinon "de fait", dont a toujours fait preuve J. Chevalier.

ALAIN GUY

Université de Toulouse - Le Mirail
FRANCE

³⁸ Entretiens avec Bergson, p. 165.

NOTAS Y COMENTARIOS

¿ES LA "VOLUNTAD DE DOMINIO" UN PRINCIPIO METAFÍSICO? LA HIPÓTESIS DE LA CAUSALIDAD DE LA VOLUNTAD DE DOMINIO EN NIETZSCHE (*)

Uno de los temas que más ha dado que pensar a los filósofos de fines del siglo pasado y también de éste, ha sido el que trata de las relaciones de poder, que en la obra de Nietzsche se halla en muchos de sus aforismos, y, desde luego, en la *Voluntad de Dominio*¹, obra que él mismo no llegó a publicar, haciéndolo en compilación póstuma su hermana Elizabeth Förster Nietzsche.

Dada la gravitación que en nuestro tiempo tiene la temática del poder y los alcances a que ha llegado en los campos político y social en el mundo, el propósito del presente trabajo es el de indagar la existencia en la obra de Nietzsche de una hipótesis por la que postulara la causalidad de la "voluntad de poderío" como principio del cual todo dimanara.

No precisamente, el ver si tal "voluntad" se encuentra como fundamento de la filosofía nietzscheana, cosa que descartamos, junto con la idea de "eterno retorno", sino averiguar si Nietzsche sostiene al hilo de sus elucubraciones un principio *rigurosamente metafísico* de una causalidad universal basado en tal "voluntad".

Probablemente algo debamos considerar desde ya, y es que el autor se cuida de considerar a esa "voluntad" en una *forma abstracta, no experimentable e intangible*. Por lo contrario, nos hallamos con "cuanta" de poder, de energía; a veces ni siquiera eso: simplemente "voluntades de poder" expresadas a través de un modelo de hombre, el superhombre, centro de dominio que debe ejercer su voluntad sobre algo o alguien, desplegarse, manifestarse, dominar.

¿Se puede no obstante hablar de una causa universal, en el sentido de algo que provoca, no en el de mero antecedente? Más aún ¿se puede hablar de una causa en los términos de "causa" y "efecto" en la medida en que un extremo

* Trabajo elaborado en base a la comunicación presentada a las Jornadas que sobre "La Filosofía en el futuro" se llevaron a cabo bajo la dirección del ya desaparecido Prof. González Ríos, Director del Dep. de Filosofía del Instituto Nacional Superior del Profesorado (Esta corresponde a la del día 25 de octubre de 1967).

¹ FEDERICO NIETZSCHE, *La Voluntad de Dominio* (tomo IX), y *Filosofía General* (tomo XIII), ambas según: *Obras Completas de Federico Nietzsche*, versión castellana de Eduardo Ovejero y Maury, M. Aguilar Editor, Buenos Aires, 1947. N. B.: cuando se cita solamente el número del aforismo, se entiende que es de *La Voluntad de Dominio*; lo subrayado en los mismos lo hemos puesto a los fines de destacar las más notorias partes o que se refieren especialmente al punto desarrollado.

de ellos remonta trascendentalidades? ¿Hasta qué punto Nietzsche formuló una teoría causalista del poder como explicación metafísica universal, cosa bien distinta de la genérica "filosofía del poder"?².

I. Al modo de ver de Nietzsche, comprobaremos si justificadamente o no, la filosofía clásica habría operado conceptualizaciones sobre los fenómenos que se dan secuencialmente en la naturaleza. De esta secuencialidad notada empíricamente en casos individuales, extraía las formas intelectuales puras con que tales fenómenos refractaban en nuestra aprehensión del mundo. Y, haciendo abstracción de la materia de que eran objeto, sobre la que se gesta la evolución y el cambio, postulaba, intelectualizando y abstractivizando el proceso, un principio antecedente y un fin consecuente. Este principio así captado, sería la síntesis de esos procesos operada en nuestro sistema de conocer, que de suyo tiende a analizar elementos que en la realidad se dan en secuencialidad perfecta; resultaba antecedente, porque separado de esa gama secuencial y aislado, aparecía como el factor desencadenante de los procesos subsiguientes, a los que llamaba "efecto". Introduciendo el principio de "causa", comienzan los sucesivos análisis en los que se desglosaría el concepto de "causa material"³, como substrato permanente, potencial y determinable de todo cambio físico; "causa formal" como acto intrínseco —sustancial o accidental— que determina y especifica a la causa material, constituyendo con ella un ser de tal esencia, sustancial o accidental; como "causa eficiente", como "aquello que con su acción influye en la producción o existencia de un ser", y finalmente, como "causa final", fin "por amor al cual" la causa eficiente se apresta a ejercitar su actividad.

Digamos al pasar que la concepción causalista interpretada como sucesión, no fue solamente objetada por Nietzsche; mucho antes ya lo había sido particularmente durante el nacimiento y apogeo del pensamiento empiriológico: en efecto, Hume había dicho que nuestra "experiencia externa o interna sólo nos manifiesta sucesiones de fenómenos constantes o inconstantes". Sin embargo es de tener en cuenta las características limitaciones con que el pensamiento empiriológico interpretó la realidad sin una teoría del sentido, atándolo a la estricta y rigurosa experiencia, e interpretándola sin más "sentido" que "lo experimentado".

Observemos que el simple hecho de hablar de "fenómeno", es el haber previamente abstraído circunstancias que en la naturaleza se dan con secuencialidad no siempre susceptible de ser quitada de su marco natural sin desvirtuar su simple fluir y ser-conexas. Así el "fenómeno" estudiado por la ciencia es

² Dado lo versátil y difícil de interpretar el pensamiento nietzscheano en su *definitiva dimensión*, este trabajo es un conato de investigación en el tema de la Voluntad de Dominio. Con mucha mayor vastedad cuanto sólidos fundamentos se pregunta KARL JASPERS en su *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, 1936 (trad. cast. de Ed. Sudamericana, B. A. 1963, p. 98 y ss.): "Preguntemos si, según el propio testimonio de Nietzsche es decir, medido según su criterio, la obra ha alcanzado plenitud, aunque sólo fuese dentro de la totalidad de los manuscritos póstumos; preguntemos si el contenido pensado por él ha logrado claridad objetiva". Responde: "La primera indicación de que no hubo alcanzado el resultado, está en el hecho de que Nietzsche, desde 1884 hasta más allá de 1888, siempre vuelve a decir, a menudo con palabras semejantes, que él, en una visión íntima, tiene presente, por instantes, al todo; pero la casi totalidad está todavía ante él como tarea y como obra por realizar..."

³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, L. I, 3 y *Física*, L. II, 3 y 7, según *Obras*, trad. del griego de FRANCISCO de P. SAMARANCH.

pues una interpretación parcial aunque veraz en uno de los planos con que el conocimiento opera en el contexto natural, sobre el que actúa el acto de conocer desde un ángulo particular determinado y generalmente no apreciado por el mismo científico: el de abstraer una parte de la realidad con propósito declarado o no de interpretarla, y después reconstruirla dando una visión sintética y forzosamente unilateral de ella. En general, esta interpretación se elabora orientada con el propósito de explicar el cosmos.

A no dudar, la imagen empírica y empirista del mundo proporcionada por Bacon, Hobbes, Locke, Hume, etc., gravitó mucho en la concepción mecanicista del universo, con la que tuvo que vérselas Nietzsche. El mismo Hume abstractivizó la naturaleza inadvertidamente, descomponiéndola en presuntas instancias "naturales", espacialmente yuxtapuestas: en los hechos no hay conexión "necesaria"; el principio de causalidad sólo es debido al hábito, "a nuestra imaginación, a nuestra necesidad práctica, *es una ilusión útil*"⁴.

Considerar a esos "fenómenos" aislados unos de otros en su ser constitutivo y criticar el concepto de causa, por supuesto mal entendido, fue el camino más directo al que podía desembocar la concepción influida por la mecánica del universo a partir del S. XVIII y con particular apogeo en el S. XIX: conceptualizar fenómenos, aislar, es pues una función del pensamiento, abstractivizante por naturaleza; interpretar las relaciones de antecedentes y consecuente, puede dar por resultado creer que en ello está contenida la "causa". Sin embargo Nietzsche parece no haber caído en tal equívoco, porque considera a la naturaleza como enorme "quantum" de energía, solidaria entre sí, en la que no habría antecedentes ni consecuente a menos que el hombre la intencione como tal. Vale decir, que en la concepción nietzscheana no habría más que energía que es potencia. El cosmos íntegro no sería más que un enorme depósito de energía que adquiere formas diversas por circunstancias *que no tiene sentido indagar*; y entre estas formas no se puede hablar de acción causativa en el sentido que esa palabra tiene para la metafísica, vale decir de remontar fenómenos explicando la realidad de una causa incausada que juzga Nietzsche como una trascendentalidad preopinada, siendo así que los fenómenos no son más que "quanta" de energía. Esta ascensión no es posible en la filosofía nietzscheana en la cual los "quanta" no representan más que energía: unos "quanta" modifican a otros pero no los causan; ni siquiera en el modo de ver nietzscreano es posible proceder a dividir en "fenómenos" a la naturaleza (éstos resultan ser vértices de energía posteriormente conceptualizados por la mente humana como fenómenos y así llamados a los fines pragmáticos de la ciencia), y hablar de una serie de los mismos, aunque estén yuxtapuestos espacialmente, y con conexión intrínseca entre sí.

Por momentos, da la impresión que Nietzsche se basó en la idea de sucesión fortuita para criticar la idea de causa. Esta idea, particularmente perceptible en el mundo fenoménico, reelaborada por tendencias científicas en una

⁴ M. F. SCIACCA, *El Problema de la Educación en la Historia del Pensamiento Filosófico y Pedagógico*, Miracle, Barcelona, 1962, pág. 494. FERRATER MORA, en su artículo sobre "causa" de su *Diccionario de Filosofía*, Sudamericana, B. A., 1958, pág. 214, dice: "Hume llega más lejos: a reducir la causa a la sucesión y a destruir el nexo ontológico e inclusive meramente racional de la relación causa-efecto. Sólo se descubre, dice (Hume), que un acontecimiento sucede a otro, sin poder comprenderse ninguna fuerza o poder por el cual opera la causa o cualquier conexión entre ella y su supuesto efecto de tal modo que los dos términos están unidos pero no relacionados".

óptica de causas y efectos próximos, aunque criticada por el pensamiento empiriológico, a no dudar fue el modelo que utilizó Nietzsche para analizar las causas como procesos sucesivos⁵. Así planteadas las cosas, no podía menos que criticar tal concepto. Pero como veremos más adelante, no logra reemplazarlo por otro más eficaz cuando elabora su doctrina del poder.

Por desgracia, cuando no hay mucho rigor respecto a las fuentes, se dice y se escribe tan sólo sobre lo que se interpretó de ellas. Enhorabuena la crítica histórica haya avanzado mucho en los últimos tiempos, descartando gran parte de lo conjetural⁶. No es pues inverosímil que muchos capítulos de los filósofos clásicos no hayan sido detenidamente ni mucho menos objetivamente estudiados por Nietzsche, y sí en cambio, al hilo de su temperamento apasionado haya interpretado muchas nociones que al pasar, sus propios estados de ánimo, le hacían volcar en contexto dramático para lo cual la literatura griega le proporcionara moldes maravillosos que estudió en su época de mayor lucidez. Todo ello no obstante, lo que importa es situarlo en las coordenadas que él se forjó, en las que el grado de conocimiento filosófico y científico de su tiempo (constantes históricas) le proporcionaran, v. g.: la no feliz influencia del mecanicismo como interpretación de la naturaleza y sobre todo, la inadecuada idea de "causa", imagen por demás deformada de la transrealidad del mundo, que sin más trámite asignó Nietzsche a la ciencia de su tiempo y a la doctrina de las causas en general.

A este respecto véase como acotación interesante, lo que expresa en el artículo sobre "causa", Ferrater Mora en su difundido diccionario filosófico: "Xavier Zubiri ha puesto de relieve que la relación causa efecto, no es en el pensamiento antiguo una mera relación, pues lo que hace que una cosa tenga la posibilidad de producir otra, no es para dicho pensamiento tanto el hecho de ser causa, como el hecho de ser sustancia".

II. Siempre en tono enigmático, dice el autor en *Filosofía General*, (p. 53): "La creencia en la causalidad se remonta a la creencia de que yo soy el que obra; a la distinción entre el alma y su actividad: es decir, una antigua superstición...". "Los movimientos no son producidos por una causa (eso sería otra vez el antiguo concepto del alma), son la voluntad misma, pero no completa".

Se nos presenta pues este problema: ¿Descarta Nietzsche la concepción de causa en absoluto, de manera tal que el mundo aquel en que está incluido el hombre no es más que un caos de modificaciones *sin dirección* alguna? No parece ser así, porque para él, el elemento más alto y más apto de potencia que emerge del "mundo de energía", es la voluntad humana. Esta voluntad

⁵ J. MARITAIN, *Los Grados del Saber*, Desclée, B. A., 1947, Tomo I, pág. 243, "Del mismo modo el sabio usará simultáneamente, en planos diferentes de conceptualización, una noción ontológica, suministrada en estado confuso por el sentido común y encarnada por él en una relación observable o mensurable; de la "causa" como actividad productora del ser —y de una noción empirioontológica sabia (filosófica y mecanicista) de la "causa" como fenómeno al cual está ligado otro en una universal concatenación necesaria en la que del ser —y de una noción empirioontológica sabia (filosófica y mecanicista) de la "causa" (abandonando todo contenido filosófico) como acondicionamiento espacio-temporal de un fenómeno o como constelación de determinaciones observables y mensurables a las que está ligado un fenómeno, noción que halla su expresión perfecta en la formulación de las conexiones físicas con la ayuda de las relaciones matemáticas como las que proporcionan el cálculo diferencial o el cálculo tensorial. En este plano de la condicionalidad, la idea de acción transitiva, que no ha cesado de transformarse a través de las diversas máscaras de la causalidad, las que sólo hemos descrito aquí de una manera breve, ha pasado completamente a ser una codeterminación fenomenal".

⁶ W. JAEGER, *Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, México, 1946, C. VII y VIII.

es en su esencia íntima, un centro de cuantificación de fuerzas que tiende a aumentar su poder indefinidamente; pero en modo alguno nos atreveríamos a interpretar psicológicamente el problema de la voluntad como causa. Nietzsche se esfuerza en desglosar de esa voluntad psicológica, todos los elementos que la harían confundir con un simple "querer" y del placer que proporciona su ejercicio (af. 693).

Descartado que "causa" no es la acción que se produce en el ámbito operativo de la voluntad⁷ "la vida como voluntad de poder es decir, voluntad de ser más, de acrecentamiento o de combatir por el crecimiento se opone en Nietzsche a otras determinaciones que a primera vista parecen afines. Contra Spencer dice: "La vida no consiste en la adaptación de las condiciones internas a las externas, sino en la voluntad de poder, que siempre, y desde adentro, somete a lo "externo" y se incorpora cada vez más" (16,144). La vida no es en sentido primario, reactividad, sino actividad (7,372). Contra Darwin, sostiene que la vida no es lucha por la existencia —ello sólo sería un hecho de excepción—, sino lucha por el poder, por lo más y por lo mejor (13,231). Contra Spinoza afirma que la esencia de la vida no está en la autoconservación: ella no actúa para conservarse, sino para llegar a ser más (16,153). Contra Schopenhauer dice: "lo que él llama voluntad sólo es una palabra vacía; del carácter de tal voluntad se ha quitado el contenido que procede del "donde" (16,156)"; ¿qué podemos decir de la dimensión metafísica que le asigna a la "voluntad", puesto que ya anteriormente hemos desechado las concepciones clásicas y escépticas desesperando de hallar "causas" en el mundo?

No puede ocultarse que aún a comentadores tan perspicaces de Nietzsche como lo es Jaspers, les es difícil este problema, tal como él mismo lo expone cuando trata de determinar la concepción del mundo propia de la voluntad de poder⁸ que "le confiere a la lucha como tal, una buena conciencia moral, aunque para ella todo se transforme en medio de lucha. En semejante concepción se cumple la autoafirmación del júbilo del poder. La voluntad de lucha se experimenta a partir de un *impulso incesante*. Todo cuanto en nuestra existencia dada es facticidad de poder y de placer en la lucha, no se reconoce afín, sino que *alcanza un sentido acrecentado*". Y más adelante, afirma Jaspers: "La metafísica de Nietzsche, aunque desarrolle estas ideas, se torna ambigua: ¿cómo y quién se puede sentir afín? En efecto: en un caso puede serlo toda existencia dada como tal; en otro caso, sólo se puede lograr esa afinidad según la jerarquía que se tenga".

Veamos el aforismo 686: "Voluntad de poderío y causalismo". "En sentido psicológico el concepto de causa es nuestro sentimiento de poderío en la voluntad; nuestro concepto de efecto es la superstición de que *ese sentimiento de poderío es el poder mismo que mueve...* Si transportamos el concepto de causa a la única esfera conocida por nosotros y de la cual lo habíamos quitado, no podemos representarnos ningún cambio *sin que se encuentre una voluntad de poderío*. Nosotros no sabemos deducir un cambio si no vemos una acción de una fuerza sobre otra. La *mecánica* nos muestra solamente consecuencias y solamente en imágenes (el movimiento es un lenguaje figurado)".

"La voluntad de acumular fuerzas es específica para el fenómeno de la vida, para la nutrición, para la generación, para la herencia, para la sociedad,

⁷ K. JASPERS, *op. cit.*, p. 428.

⁸ K. JASPERS, *op. cit.*, p. 450.

el Estado, las costumbres, la autoridad. ¿No podríamos admitir que esta voluntad sea la causa motriz también en la química y en la *ordenación cósmica*?... Si una cosa se realiza de una determinada manera, esto no quiere decir que haya ningún "principio", ninguna "ley", ningún "orden", sino cierta cantidad de fuerzas que obran, cuya esencia consiste en ejercitar poderes sobre todas las cantidades de fuerza...".

Largo sería citar aquí los aforismos en los que se asigna un corte metafísico a esta fuerza de poder. Por lo que remitimos a la misma obra.

Por de pronto creemos que no hay posibilidad de confundir "causa" en este sentido nietzscheano, con "fenómeno que causa"; vale decir que nos hemos alejado de toda adherencia que pueda implicar a los hechos naturales considerados como causa.

¿A qué queda resumida la "causa" para Nietzsche? ¿Es una enorme corriente de voluntad que invade al mundo cuyo principio es potencia no determinada ni determinable? ¿Es esto específicamente "causa"? No nos atreveríamos a pronunciarnos categóricamente en este sentido. Ni probablemente Nietzsche lo hiciera al tratar de la voluntad como "causa".

Queda casi reducida a nada la "causalidad" en Nietzsche si nos tomamos el trabajo de seguir las coordenadas que ciñen más estrictamente su concepción, tratando de eliminar la ambivalencia con que pudieran ser interpretados muchos de sus aforismos. Se diría que cuando se ve precisado a reconocer el origen de algo, soslaya la misma palabra "causa" y opta por tratar la cuestión, sobre todo de la voluntad de dominio, como actuando en su quehacer propio ya; dicho en otras palabras, ve e intuye el poderío expresado en la voluntad general o personal en el mundo y de ahí concluye con su predominancia, sin hacer, por lo menos explícitamente, una teoría causalista. Más aún, da la impresión de *no replantear los grandes problemas filosóficos*, sino simplemente criticarlos y sentar luego sin más trámite su propia opinión. Lo cual vendría a ser, justamente, una expresión de poder.

No olvidemos, por otra parte, que la voluntad no ha sido definida previamente, ni en términos lógicos, ni en términos descriptivos, ya sea porque el autor la considere no conceptualizable, ya porque elude expresamente hacerlo. Es presentada sin prolegómenos y asentada como un quehacer básico en el devenir, más gratuitamente aún que las posiciones que él pretende criticar. Ni le preocupa tal cosa: no es su pensamiento para conclusiones estrictamente metafísicas: simplemente advierte la generalidad de un hecho o de una serie de hechos, de los que tampoco puede afirmarse que sean apodícticos: simplemente en su quehacer literario expone en forma muy enfática lo que sus intuiciones extrateóricas de lo real, del mundo y del devenir le dicen. Por eso creemos que la hermenéutica en torno a Nietzsche puede muy bien convertirse en desvirtuaciones de su pensamiento en la medida en que se pretende interpretar sus escritos siguiendo de ellos una teoría "stricto sensu".

Naturalmente, por otra parte, la significación y las implicaciones filosóficas que sus obras se rezuman, no pueden menos que hacerlo aparecer "prima facie" como abiertamente energista, dinamista y materialista.

Atendamos a lo que dice Fink⁹: "Nietzsche no es capaz de esclarecer su experiencia más propia del ser mediante un proyecto conceptual ontológico conquistado en una discusión con la ontología de la metafísica. La «voluntad de poder» y el «eterno retorno» son sus *intuiciones* esenciales, para expresar las cuales, no sólo no consigue en absoluto acuñar conceptos elaborados; tampoco

⁹ E. FINK, *La Filosofía de Nietzsche*, Alianza Editorial, Madrid, 1966, p. 233.

los delimita expresamente frente a los conceptos básicos de la metafísica. La ontología adopta en él la forma de una *ontología del valor*". Y más adelante continúa¹⁰: "Más flojo es el ensayo de mostrar la voluntad de poder "en la naturaleza". Su crítica de la física mecanicista y de su concepto de fuerza es insuficiente, aunque algunas veces se insinúan ideas esenciales. Lo mismo puede decirse de su interpretación de la naturaleza orgánica. Aquí se mezclan confusamente alusiones fenoménicas a las relaciones y cambios de poder y una transgresión filosófica del ámbito de los fenómenos. A veces parece como si Nietzsche quisiera demostrar, con la existencia del "poder" dentro de los fenómenos, que la voluntad de poder se halla detrás de ellos y *es lo verdaderamente real y efectivo*. También es muy poco, visto ya en su extensión, lo que Nietzsche dice sobre la voluntad de poder en la naturaleza inorgánica y orgánica. Tal vez no sea esto casual. *Nietzsche no elaboró jamás una ontología regional en terrenos tales como la naturaleza y la historia*".

Probablemente de esta opinión disintiera algo Karl Jaspers, pero sin embargo, no podemos menos que asignarle el valor mismo que hemos encontrado recorriendo detenidamente las obras de Nietzsche.

Podemos aún sugerir, que por "causalidad" entendiera, la conexión plena de vivencia con que la voluntad personal del hombre actúa (siendo individualmente nada más que puntuaciones o cristalizaciones de una fuerza cósmica) sobre el mundo natural. Esta voluntad se ejercitaría sobre objetos, causándolos en la medida en que los posee y domina. En este sentido, afirmamos al principio de esta segunda parte, que había *dirección* en el mundo en el que está incluido el hombre y del que forma parte. La orientación teleóclina, que necesariamente tiene que aparecer en la teoría nietzscheana como en cualquier otra, ya que el mundo no se manifiesta precisamente como un caos de fenómenos, no remontaría en este caso trascendentalidades ni mucho menos apuntaría a "cosas en sí". Tiene su forma terminal en las diversas voluntades actuando, inmanentes a sí mismas, que se autosatisfacen con el ejercicio de sí sobre los objetos.

Inmanentismo dinámico, no teorizable, por lo mismo que es mero querer, y además, presunta trasmutación de todos los valores hasta su época cultivados. Quizás no esté de más decir que la "Voluntad" de Nietzsche no es la teorizada por Schopenhauer en base a un mundo de representaciones. Así pues lo declara Simmel¹¹: "Y este mundo, impulsado por la voluntad de fines y carente de ellos, es el punto de partida de Nietzsche. Pero entre Schopenhauer y él, se encuentra Darwin. Mientras que Schopenhauer se detiene en la negación de la voluntad del fin último, y por tanto, no puede sacar como consecuencia necesaria de ella más que la negación de la voluntad de vivir, Nietzsche encuentra en el hecho de la evolución del género humano la posibilidad de un fin que permite a la vida afirmarse. Para Schopenhauer la vida está condenada en última instancia a la carencia de valor y de sentido, por ser en sí misma voluntad; pero eso es lo que en absoluto debiera no ser. En el disgusto ante la vida se expresa así el terror que ciertas naturalezas sienten ante el hecho del ser, al contrario de otras a las que el ser, como forma, como tal, con independencia del contenido que pueda ofrecer, *las llena con la felicidad de un éxtasis sensual*. Schopenhauer carece de comprensión para el sentimiento que penetra a Nietzsche, para el sentimiento de la solemnidad de la vida. Nietzsche ha extraído del pensamiento de la evolución, un concepto

¹⁰ E. FINK, *Id.*, p. 243.

¹¹ G. SIMMEL, *Schopenhauer y Nietzsche*, Anaconda, B.A., 1950, p. 23.

completamente nuevo de la vida: *el de qué la vida en su ser más íntimo y propio, es intensificación, aumento, concentración cada vez mayor de las fuerzas-ambiente en el sujeto*".

La voluntad para Nietzsche, causaría a un mundo pero no con un fin trascendente a ella misma porque esta voluntad que es de dominio y no una entidad psíquica, no busca fines fuera de sí misma y difícilmente admite un substrato de algo fundamental, del que habla Simmel refiriéndose a Schopenhauer¹². La actividad de acrecentar poder es suya propia; no actúa en vista de algo trascendente, no apunta a teleologías (aforismo 549).

El dilema para la interpretación de Nietzsche, es el siguiente: o se considera a la voluntad como serie de actitudes concretas del "querer", con lo que no alcanza dimensión metafísica y, por supuesto, tampoco "causal", o de lo contrario al considerársela como la fuerza que motiva al mundo, (de la que la voluntad personal no sería más que una mera representación puntual) ya se está en una posición metafísica, quierase o no generalizante y abstractivante a pesar de su corte dinamista y energetista.

Lo enigmático se produce al rechazar la primera posición en virtud de querer darle un matiz metafísico (universal y trascendental) al pensamiento nietzscheano, y no aceptar después una doctrina metafísica que necesariamente debe ser tan abstracta y generalizante como cualquier otra que sobre esto verse. Si es cierto que "convertir el devenir en ser, es la más alta voluntad de poderío" y esto hacen algunos filósofos, tenemos que caer en la primera posición: sería un problema de la generalización preopinada de las vivencias que esos filósofos tienen del poder. Pero si hay una intuición de que en toda manifestación parcial del poder se expresa singularmente una gran fuerza cósmica, entonces tenemos que aceptar que para formular tal concepción, además de las intuiciones esenciales, se ha llegado a un suelo metafísico, llámesele como se quiera, y por ende tan abstracto y generalizante (aunque no por ello menos real), como *universales son esas mismas intuiciones*.

Más aún, supuesto el caso que, llegados a la intuición esencial de un absoluto poderoso, esto no revelara más que un devenir de puro poder, porque la naturaleza así lo manifestara sin dar pie a más, nos encontramos con un "sin sentido". No puede intuirse el "sin sentido" que consistiría en suponer un poder a nivel de la naturaleza o superior a ella que no implique un "hacia algo" y por ende el sentido del principio de finalidad. Pero el mismo Nietzsche opone que "causa efficiens" y "causa finalis" en la concepción fundamental, es lo mismo.

Por donde no le hallamos salida al problema, ya que nuevamente estaríamos en una postura metafísica al tratar las causas como tales.

Además nos preguntamos: ¿qué significa pues que el hombre en sus más relevantes pensamientos haya inquirido sobre el origen primero y el fin último de todas las cosas? Admitimos que el hacer tal pregunta no sea más que un escorzo perspectivista de nuestro propio aparato cognoscitivo en nuestro nivel empírico, de manera tal que viendo los fenómenos de cambio, de generación y corrupción, los hayamos conceptualizado y generalizado, y de ahí concluyamos postulando "causa" y "efecto" que en la realidad no existirían. Aún con todas las reservas que tan tajante cercenamiento suscita, queda otra pregunta más acendrada por hacer, que se elabora sobre los escombros

¹² G. SIMMEL, *Id.*, p. 43.

qué de la anterior quedan, contestada en la forma en que lo hemos hecho: ¿de qué naturaleza somos para que con nuestro conocer, con nuestro generalizar y remontar abstracciones (verdadera manía del hombre), se sienta al propio "yo" orientado a un fin ((aún en lo inmanente de la propia vida) y se pregunte por el "hacia algo más"? ¿Qué sentido tiene esto?, ¿no somos parte de un mundo real?, ¿acaso, todo lo que le sucede al hombre no es real empezando por su propia tendencia ya de poder o ya de generalizar el poder que siente? ¿Y aquello que le ha sucedido por siglos, puede considerárselo como un autoengaño permanente?

La sed de ser, y de ser más, acaso demostrativa de poder, ¿no es parte de la misma naturaleza?; y aún admitiendo como parece hacerlo el mismo Nietzsche en varios de sus aforismos, que esta sed no sea mera apetencia material, posesiva, ¿lo no material es sólo por eso irreal? ¿acaso no le sucede al hombre?...

Por otra parte, ¿qué significa que el ser humano no haya podido dejar de abstraer y generalizar? ¿Cuál es en su esencia esta obscura cualidad por la que en torno a los "fines" haya librado importantes e inquietantes batallas de su pensamiento? ¿Es mero compromiso existencial?

Paralelamente a esto y en otro terreno, ¿es posible una trasmutación total de *todos* los valores como se propone Nietzsche en la "Voluntad de Dominio"? Si el gran cambio no ha sido más que trastocar las nociones al uso, haciendo a un lado el engaño de que el poder debe proteger a los más débiles, de escasa envergadura ha sido el cambio. Desde mucho antes de Nietzsche se ha sabido que no es así y que no siempre el poder actúa así.

La nihilidad de *todo* valor actual es reducir la existencia a la nada, de la que ni siquiera se puede hablar ya que ni en intuición empírica, ni en intuición metafísica la encontramos *como tal*, sino como carencia de ser, puesto que "todo" es precisamente lo contrario implicando lo existente, y "nada" no puede ser pensada sin convertirla por eso mismo y por lo menos en parte del ser o en un ente de pensamiento o razón.

Los malabarismos entre el ser y la nada, producto esta última de una generalización extendida al orden metafísico de la muerte personal o de la negación lógica de los entes de razón, no han hecho más que confrontar nociones del terreno óntico del ser con otras del lógico verbal o del psicológico sobrepuestas al terreno de aquéllas, cotejando en un verdadero despropósito entes que no son confrontables sin desvirtuar uno de ellos por lo menos o confiriéndole al otro cualidades ónticas que le pertenecen de un modo exclusivo a su opuesto, dando así, consistencia de "ens realissimum" a la nada, de cuya realidad, ni siquiera tiene sentido hablar como no sea de la nada posterior al "ser determinado".

Por otra parte, y volviendo al valor, el ser humano, crea espontáneamente zonas de referencias apreciativas en su quehacer, bien diferenciadas unas de otras, a las que llama genéricamente "valores". No es tan fácil revertirlas: subyacen a ellas grandes regiones del "ser real"; unas están más cerca de la órbita de la actividad de autoafirmación, otras circunscribiendo a las anteriores y dirigiéndose en sentido radial, apuntan a una zona de desinterés personal. No es pues engañosa la idea de perfección en una ontología del valor, ya que ésta supone generalizaciones que no se encuentran en la realización de valores inferiores.

Así las cosas, ¿es posible revertir todos los valores tal como pretende Nietzsche? Seguramente que no porque tal reversión, o es el desconocimiento

de una órbita más lejana aunque no por eso menos valiosa, o el desconocimiento del "ser" en el que ellos se insertan, o finalmente, la presunción de homogeneizarlos en un solo género, con lo que quedaría cegada la variabilidad fundamental de la actividad humana.

III. Veamos ahora la voluntad de dominio como causa. Atengámonos a lo que sugieren los aforismos 554, 632 y 613, sin descartar las implicaciones antropológicas que por momentos parecen sugerir tales aforismos y otros que se señalará:

Af. 554: "... No se puede preguntar: ¿quién interpreta, pues? sino que el interpretar mismo, como una forma de la voluntad de poderío, tiene existencia (pero no como "ser", sino como proceso, como un devenir) en cuanto afecto. El nacimiento de las cosas es en absoluto obra de los que se las representan, las piensan, las quieren, las sienten..."

Veamos ahora la parte final del af. 632: "... si eliminamos estos ingredientes, no quedan ya cosas, sino cantidades dinámicas, en una relación de tensión, hacia otras cantidades dinámicas, cuya esencia consiste en una relación con todas las demás cantidades, en su "obrar" sobre éstas. La voluntad de poderío no es un ser, no es un devenir, sino un "pathos": es el hecho elemental, del cual resulta precisamente un devenir, un obrar..."

Y en el aforismo 613: "Mis escritos afirman constantemente que el valor del mundo se encuentra en nuestra interpretación... que las interpretaciones hasta ahora admitidas son *evaluaciones perspectivas* en virtud de las cuales nos conservamos en la vida, o sea en la voluntad de poderío, en el aumento de poderío..."

Continúa Nietzsche en el aforismo 614 así: "El imprimir al devenir el carácter de ser, es la más alta voluntad de poderío", y además asigna al hecho del conocimiento, el constituir una parte de la voluntad de dominio.

Largo sería transcribir todos los aforismos en los que de una u otra forma se expresa esa voluntad fundamental implícita en la naturaleza que origina la voluntad definitiva, cuando no está suavizada por la "previsión de futuro, prudencia, astucia o precaución, en una palabra, por el espíritu" (af. 54 de *Filosofía General*). La vida misma humana no sería más que un caso de la Voluntad de Dominio, si nos remitimos a la parte ya transcripta del aforismo 690: "Pero ¿quién siente gozo? ¿quién quiere el poder?... ¡Preguntas absurdas, porque la criatura misma es voluntad de poderío y, por consiguiente, sentimiento de gozo o de tristeza! Sin embargo, la criatura tiene necesidad de los contrastes, de las resistencias; por consiguiente, relativamente, de las unidades que se 'sobreponen en poderío'..."

Y en el aforismo 688: "¿Cómo se comporta todo el proceso orgánico con el resto de la Naturaleza? En esto se revela su voluntad fundamental." Veamos ahora el 705: "... Si el movimiento del mundo tuviese una meta, ésta debería ser alcanzada. Pero el único hecho fundamental es éste: que aquel movimiento no tiene ninguna meta, y toda filosofía o hipótesis científica, por ejemplo el mecanicismo, en el cual una meta se hace necesaria, es refutada por este hecho fundamental..." "... El devenir debe ser explicado sin recurrir a estas intenciones finales: el devenir debe aparecer justificado en todo momento (o bien debe aparecer no valorable: lo que nos lleva a la misma conclusión); no podemos de ningún modo justificar el presente por un porvenir o el pasado con el presente."

Afirma asimismo un poco más adelante que "el devenir no tiene ninguna meta, no desagua en un 'ser'".

Recaemos siempre en el mismo problema: no puede haber sentido sin correlato. En el fondo de la cuestión, ¿qué sentido tendría que el hombre se preguntara por el ser, aspire al ser, si tal ser no existiera en sentido final? El hecho mismo de la conciencia reflexiva en el mundo nos plantea el tremendo problema: preguntarse por el ser es una cualidad esencial de tal conciencia. De no inquirir por un sentido final no existiría tal conciencia y las formas de vida no hubieran rebasado las formas de conciencia meramente directa y nunca llegado a las reflejas.

Notamos además el giro eminentemente antropológico que por momentos asumen sus aforismos vinculados a la voluntad de dominio: "El hombre representa el momento más expansivo de la voluntad de poder universal: sólo él entre los seres cósmicos, está dotado de conciencia —arma acerada, sutil y proteiforme— que por medio de innumerables estratagemas prolonga los oscuros deseos de la vida animal".

Todas las zonas del quehacer, hasta en su más elevada significación, no son para Nietzsche más que floraciones diversas de una voluntad de poderío. Mirando siempre esta realidad como en su primer momento no susceptible de ser abstraída, halla que, si bien hay un común denominador de poder en el cosmos, sin embargo el hombre es el que en el orden telúrico concentra en sí más de esa fuerza cósmica, de ese poder universal. He aquí su inesperado giro antropocéntrico; bien que no todos los hombres de la gregaria humanidad sino tan sólo unos pocos son los representantes de este enérgico torbellino de poder, para quienes perfila una moral de señores y de quienes habla como de sus amigos en su "Así habló Zaratustra".

Pero precisamente tal giro antropocéntrico le resta dimensión metafísica. Si bien es cierto que esta concepción de la humanidad exalta el poder no para afirmarse, no obstante ser esta misma humanidad un "campo de ruinas", sino por el placer mismo que la exaltación del poder produce, en ningún caso se puede considerar sin más como un fundamento metafísico. Es, como lo declara Fink, una ontología del valor.

En síntesis y resumiendo:

1) No hallamos un *cuerpo de doctrina* organizado como teoría metafísica, aunque sí, numerosísimas, variadas y a veces contradictorias afirmaciones que dan lugar a supuestos metafísicos sobre la voluntad de dominio. No puede hablarse de una fuente de poder como referencia absoluta organizadamente pensada y expuesta como un "modelo" de interpretación causal y final del universo.

2) La interpretación se ajetrea mucho al expresarse por medio de aforismos. Como ya hemos dicho, afirmaciones constantes y variadas reticencias, faltas a veces de continuidad del sentido de un aforismo a otro, someten a un gran esfuerzo al analista de los escritos de Nietzsche, si *quiere ser fiel* al pensamiento allí expresado.

3) La voluntad de dominio es el "motivo" de su concepción antropológica, pero no hay coherencia en ella porque tan pronto se pasa de una perspectiva del poder que parece tener sentido trascendente, a otra que lo vincula a la vida en su más recóndita esencia, o a una explosión de afirmaciones

desgarrantes (cuando no arbitrarias), sin que falten atisbos de filosofía de la naturaleza. Algunas secuencias de aforismos tratan un tema pero sobre la base de *afirmaciones de hecho*, no como explicaciones ni fundamentaciones.

4) En la estructura de la obra "La Voluntad de Dominio" alternan en el problema de la voluntad elementos psíquicos (psicología de la personalidad y del carácter) en permanente relación con afirmaciones críticas sobre filosofía de la historia, metafísica, lógica y sobre todo teoría del valor y conocimientos superficiales de religión. Críticas al racionalismo, al cientificismo, al naturalismo, a todo lo que sea sistemático, orgánico, y sobre todo a la concepción del mundo y de la vida como "objetividad". Sagacidad penetrante para entrever lo que hay de *artificial* en toda creación intelectual pero carencia de aportes orgánicos para establecer un nuevo "modelo" de universo que necesariamente debemos crear ya que no es posible vivir sin una red de referencias dentro de las que se sitúa la vida y el mismo devenir.

5) En reemplazo del "constructivismo" que toda doctrina filosófica supone y que expresamente repudia Nietzsche, sugiere ideas sobre una nueva valoración de la vida, más espontánea, libre de todo género de "prejuicios". La obra adquiere un marcado sentido valorativo pero tampoco para "construir" una "teoría" de valores en base a la voluntad de dominio. Sus afirmaciones sobre la oquedad de la cultura europea de su época, sobre prejuicios filosóficos traídos por *hábitos vulgares del pensar*, pero sin analizar a fondo si las doctrinas que le dieron origen son tal cual él las expone en virtud de los lugares comunes debidos a la vulgarización de la filosofía clásica y científica, le hacen caer en graves errores en las apreciaciones críticas que sobre ellas pronuncia, cuando no en impugnar aquello que de haber analizado a fondo y más objetivamente, no hubiera hecho. Sin embargo sus juicios de valor implícitamente llevan a una posición ética en los problemas del hombre, cuya conducta, hábitos, reglas y normas, *él entrevió como caducas en su época*, y en efecto caducaron, sin que esto pruebe haber tenido eficacia para criticar sistemáticamente una ética de bienes. En sus agudas críticas a las costumbres hubiera podido fundamentar una antropología filosófica, que él deja sugerida pero no organizada y que carece de originalidad. No se puede aceptar ni rechazar la totalidad de sus afirmaciones. En ellas se mezcla lo cierto con lo arbitrario, lo agudo e insinuante con lo superfluo y trivial y muchas veces ingenioso.

6) El elogio del poder como fin de la vida se confirmó con dos catástrofes bélicas pero no del todo ni en la forma en que sus escritos lo harían presagiar, pues alternan períodos de "coexistencia pacífica", o por lo menos de relativa paz y hasta de la imposibilidad, en los hechos, de una guerra y del triunfo del poder mayor ya que todo triunfo lo es siempre dejando gran parte de la propia fuerza en el camino y en todo caso y en el planteo actual, comprometiendo demasiado la existencia total, como para suponer que verdaderamente sacaría partido la absoluta voluntad de poder.

7) Su atribución unívoca de todo lo que puede ser una ascesis negativa como *fin* de la vida asignada sin discriminación al cristianismo, lo lleva a exaltar el poder y el dominio. A su vez, con una marcada ignorancia de los fines de la mística cristiana, atribuye esos fines negativos a todo el proceso de santificación, convirtiéndolo así en una negación sistemática de la vida

natural. Así se explica que desesperadamente se aferre a la exaltación del poder como única respuesta a la aniquilación presupuestamente efectuada por la mística cristiana¹³. Así se explica el elogio del poder como fin de la vida que puede "afirmarse" y sobrevivir.

8) Al vitalismo de Nietzsche no se le puede por tanto buscar raíces metafísicas. Es una enérgica e interminable protesta contra la debilidad, la muerte, el fin sin más vida, la nada... Es una protesta análoga en favor del poder sin inquirir de qué naturaleza es este poder. Simplemente lo que domina, crece, aumenta.

Para concluir, veamos lo que dice Abbagnano:¹⁴ "La obra de Nietzsche choca con demasiadas y demasiado arraigadas convicciones y tradiciones para que no se haya intentado atribuirla enteramente a su locura. Pero tampoco sería lícito considerar el fin desgraciado de la vida de Nietzsche como *puramente accidental y carente de valor* para la comprensión de su obra".

Creemos no obstante que a más de setenta años de su muerte no puede hablarse de "arraigadas convicciones" que pudieron significar una valla entonces. Por contrario imperio, los problemas metafísicos a que hubieran dado lugar sus escritos carecen de suficiente gravitación hoy día, precisamente porque no han generado una serie *coherente* de referencias metafísicas respecto al hombre, al mundo, al ser. Su quehacer literario verdaderamente proficuo puede *dar lugar* a una filosofía energetista o dinamista. Ahora bien, tengamos en cuenta que para la época final de sus escritos estas filosofías ya habían formulado una *explicación* del mundo. Nietzsche en el mejor de los casos mostraría que para el hombre *no hay más explicación* respecto a los fines trascendentes que la sugerida por el energetismo y dinamismo. Pero aún en este caso lo hace, como hemos reiterado, con afirmaciones de hecho.

CARLOS M. TAVARONE

¹³ G. THIBON, *Nietzsche o el Declinar del Espíritu*, Desclée, B.A., 1951, 1ª Parte, II.

¹⁴ N. ABBAGNANO, *Historia de la Filosofía*, Montaner y Simón, Barcelona, 1956, Tomo III, p. 274.

BIBLIOGRAFIA

H.-J. BARRAUD, *Ciencia y filosofía*, versión española de Francisco Béjer Hurtado. Biblioteca Hispánica de Filosofía, Editorial Gredos S. A., Madrid, 1971, 467 pp.

Muchos pensadores cualificados han intentado repetidamente resolver el problema: relaciones ciencia-filosofía y proponer soluciones de síntesis. La postura del autor se ubica en otro plano: después de un cuidadoso análisis de los elementos informativos de que se dispone actualmente, llega a la conclusión de que tal síntesis es por el momento imposible, y más aún, que una síntesis total del conocimiento es irrealizable. Esto no implica tampoco ninguna negatividad, sino la constatación de un hecho que, una vez comprendido, abrirá nuevas perspectivas de conocimiento sobre la base de hipótesis de trabajo, algunas de las cuales él mismo se encarga de presentar.

La caracterización de la obra hecha en las líneas anteriores basta para indicar su finalidad, pero lo más interesante es el modo concreto de desarrollarla. En las dos primeras partes se presentan los datos enumerados y comparados. Primeramente se refiere a las *Definiciones y explicaciones*: partiendo del problema semántico se pueden indicar ya los obstáculos que se oponen a la elaboración de una teoría unitaria del conocimiento; la "objetividad" de la ciencia y de la filosofía no coinciden, pues esta última difícilmente se libera de la preconcepción teórica, y su fundamento es puramente especulativo ("yo pienso", "el ente es lo que primeramente capta el intelecto"), lo cual es considerado irracional por el científico. Por su parte la ciencia se presenta con los tradicionales caracteres de positividad, racionalidad y objetividad, a condición de que empobrezca el "dato" reduciéndolo a sus aspectos cuantitativos y mensurables. Lo que excede este marco escapa a su metodología y no puede constituir con ella una unidad sintética. Después de estas observaciones, en dos capítulos subsiguientes se presentan dos ejemplos de problemas comunes a la ciencia y a la filosofía, mostrando concretamente las imposibilidades afirmadas. Son ellos *El lenguaje* y *El concepto*.

La segunda parte, titulada *Datos epistemológicos*, establece comparaciones relacionadas con datos seleccionados en tres órdenes de investigación: la físico matemática, la biología y la estética. A su vez los datos dentro de estas áreas se agrupan en tres categorías: los hechos, los métodos y las teorías. La conclusión sobre el primer grupo de datos (físico-matemáticos) es que los problemas que plantea y resuelve la ciencia con un método realmente eficaz en su terreno, dejan fuera la mayoría de los problemas que se plantearía un filósofo. Menos alejada de la filo-

sofía, la biología aborda realidades más ricas cualitativamente que las físico-matemáticas, lo cual determina, según el autor, una antinomia conceptual entre ambas a nivel epistemológico. Por otra parte, ante el filósofo la información biológica se presenta como una mitad de camino entre el racionalismo cuantitativo de la física y el cualitativo conceptual puro de la filosofía, por lo cual en todo caso se podría concluir que el camino de acuerdo entre la física y la filosofía pasa por la biología. Pero para ello primero debería reconciliarse la biología con la filosofía sobre la base de una hipótesis de trabajo en común, que aún está por formularse... Las conclusiones que se extraen de la comparación estética-filosofía, y que cierran la segunda parte de la obra, confirman y agravan las conclusiones de la primera y llegan a la siguiente proposición: "una síntesis del conocimiento entre la ciencia y la filosofía puede ser concebida como una punto de convergencia ideal que en la situación actual se muestra a la vez como necesaria y como imposible" (p. 269).

En la tercera parte de este libro se aplican las conclusiones y los elementos de las dos anteriores a tres conceptos ejemplares, dedicando a cada uno un capítulo: *La luz, El espacio y el tiempo* y *La conciencia*, cuya riqueza de datos no es posible resumir aquí; basta indicar que tal recopilación, de por sí muy meritoria, cumple bien fundadamente la misión de corroborar las conclusiones anteriores.

Hasta aquí en realidad fueron los prolegómenos; la cuarta y más sintética parte se dedica a la construcción de una *Hipótesis de trabajo*. Héla aquí. De los datos anteriormente analizados parece haber quedado demostrado que una síntesis total de conocimientos es irrealizable, salvo a nivel de algunos esquemas lógicos cuya correspondencia con la realidad esté asegurada en todos los planos. La categorización fragmentaria del saber, necesaria metodológicamente cada vez más, constituye el factor más importante de la "rotura". La hipótesis que se presenta puede denominarse "polirrealista", y trata de concertar la experiencia físico-matemática y la experiencia biológica refiriéndolas a estatutos dimensionales diferentes. Esta hipótesis justificará su valor por su eficacia. Por el momento, termina, parece ser la única viable, y además se demuestra capaz de conjugar los aspectos racionalísticos y libero-voluntarios de la cuestión.

La originalidad del enfoque es manifiesta. Un comentario más detallado sobre el mismo llevaría más espacio del disponible; supondría analizar más profundamente el problema de las relaciones ciencia-filosofía *ab ovo*, puesto que un gran mérito de este trabajo es haber demostrado cuántas confusiones se han deslizado repetidamente en las discusiones. Por lo pronto podríamos preguntarnos por qué durante tanto tiempo y a través de tantos fallidos intentos se ha buscado siempre una síntesis, de tal modo que el mismo Barraud ha debido comenzar por un planteo ya dado. Indudablemente la fragmentación del saber nos ha dejado insatisfechos, pero quizá habría que buscar una razón más profunda. Y estas consideraciones nos llevan a la búsqueda de las diferencias esenciales —si las hay— entre el saber filosófico y el científico, que en definitiva indicará su reductibilidad o irreductibilidad mutua. Es claro que a su vez menudean las "definiciones" de ciencia y no menos, sino más, las de filosofía. El problema es inmenso, y ha terminado por convertirse en una maraña. Tratar de mostrar a unos y otros, incluso con ejemplos prácticos, en qué consiste hacer ciencia o filosofía es ya de por sí una tarea no pequeña, y un gran mérito de este libro. Aunque habrá muchos que rechacen o duden de su conclusión —cuya prueba definitiva no se ha dado— no podrán negar un innegable avance en esta controversia.

JAIME BRUFAU PRATS, *Líneas fundamentales de la Ontología y Antropología de Jean-Paul Sartre en "L'être et le néant". Exposición y apreciaciones críticas.* Universidad de Salamanca, 1971, 65 pp.

En un libro anteriormente publicado también por la Universidad de Salamanca, *Moral, vida social y derecho en Jean-Paul Sartre*, el autor hacía referencia a las bases metafísicas y antropológicas de Sartre, sin que en esa oportunidad las explicitara. La obra que comentamos continúa y completa la anterior, con el objetivo de mostrar sobre qué supuestos metafísico-antropológicos se ha desarrollado el resto de la obra sartriana. Como su título lo indica, se tomó como base sólo *El ser y la nada*, aunque se nos advierte que la investigación ha supuesto una amplia serie de lecturas al respecto, en cuya evaluación el autor ha decidido no detenerse. Las limitaciones del estudio son, pues, muy claras, y están explicitadas por el mismo Brufau Prats.

El contenido del volumen comprende once capítulos que van siguiendo la exposición sartriana. Partiendo de la trascendencia como estructura constitutiva de la conciencia se explica el ser del fenómeno (I), después la náusea nos abre el acceso al "en sí" (II), y de allí pasamos al problema ontológico de la negación (III), y al lugar de la nada en la inmanencia (IV).

Los capítulos siguientes encaran ya el tema antropológico, comenzando por la relación cuerpo-"para-sí" y la influencia de la ontología del cuerpo en su concepción sobre las relaciones humanas (VI), y siguiendo por la exposición de la noción sartriana de "subjetividad" (VII).

Las perspectivas éticas de la ontología están referidas en el cap. VIII y en el siguiente se hace una somera explicación de las categorías de la existencia humana concreta ("hacer", "tener" y "ser"), para terminar la exposición con la noción de "situación" y la libertad absoluta del para sí. El último capítulo, en forma de conclusiones, recoge en realidad las críticas generales que la filosofía de Sartre le merece, sintetizando también algunas que ya había anunciado a lo largo del libro, y que en general responden al esquema clásico de las objeciones que desde el ámbito de la filosofía tradicional escolástica se habían hecho oír sobre todo contra el ateísmo explícito de Sartre. Con todo nos parece que algunas de ellas, aunque explicables dentro del contexto implícito de la filosofía del autor, son un poco simplistas, y tienden a reducir excesivamente el problema; por ejemplo, su afirmación de que "Situación de las relaciones entre los hombres al nivel del cuerpo lleva, como acabamos de ver, a emplazarlas en un marco conflictual de tipo ferino y, en definitiva, inhumano" (p. 31), o de que el resultado (ateísmo) del psicoanálisis existencial es catastrófico (p. 48), catástrofe filosófica que se hubiera evitado, a su juicio, con la distinción entre el afán de alcanzar plenamente a Dios y el afán de ser Dios. Culpable de todo esto sería en definitiva el materialismo que se le reprocha varias veces a lo largo de la obra —por ejemplo, "El materialismo que impregna su ontología impele a Sartre a la conclusión absurda a que llega y que, por ende, implica el absurdo de la existencia humana" (p. 48)— aunque no queda claro en qué consiste exactamente, o a cuál de las múltiples variantes del materialismo debe referirse. Por otra parte, esta crítica fundamental quedaría falta de fuerzas mientras no se demostrara que el materialismo es falso. Creemos también que estas insuficiencias críticas en gran parte se deben a la tónica didáctica y elemental de la exposición, que no da lugar a mayores precisiones de las que es posible acumular en poco más de sesenta páginas sobre la filosofía de Sartre, aun limitándose a una de sus obras. En estas condiciones las pretensiones críticas deben ser reducidas a un mínimo indispensable para soslayar posibles reproches de simplismo. Echamos de menos en la edición algunas notas sobre la bibliografía consultada por el autor en su investigación.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

OSWALD SCHRAG, *An Introduction to Existence, Existenz and Transcendence. The philosophy of Karl Jaspers*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 251 pp.

Oswald Schrag, profesor de la Universidad de Fisk, en el Dpto. de Religión y Filosofía, emprende la tarea, nada fácil por cierto, de introducirnos a la filosofía del pensador alemán contemporáneo, Karl Jaspers. Lo primero que realiza, para conseguir fin tan arduo, es ubicar a Jaspers en su momento histórico y señalar las influencias que sobre él han ejercido filósofos, psicólogos y sociólogos. Para el autor, la filosofía de Jaspers se mueve en tres círculos generales que son: la naturaleza de la ciencia, donde Jaspers recibe la influencia de Max Weber y su obra; la naturaleza de la razón, donde Kant y Hegel se hacen presentes en la formación del autor alemán; y, por último, la naturaleza de la *Existenz* en la que el pensador se nutre de la obra de Kierkegaard y Nietzsche. Esclarecida la visión histórica, Schrag emprende entonces el tema específico de su trabajo, para lo cual lo divide en tres partes: Existencia, *Existenz* y Transcendencia.

La primera parte correspondiente a la Existencia tiende a demostrar las características de la misma, para lo cual analiza la existencia empírica determinada por la verdad del pragmatismo y en la cual el mundo permanece escondido entre la trascendencia del yo y del mundo. Muestra, además, cómo en la existencia empírica, el hombre, cautivo de la cultura y de las masas, se convierte más y más en un mero funcionario.

Luego de estudiar el fenómeno de la conciencia, la relaciona con la salud mental, donde es muy interesante ver la crítica que Jaspers formula no sólo a la psicopatología tradicional sino también al psicoanálisis, señalando la conexión que existe entre los principios de éste y los del marxismo. Culmina esta primera parte mostrando los lazos de unión de Jaspers con la fenomenología su disensión con ella y por último las semejanzas y diferencias con la filosofía de Martin Heidegger.

En la segunda parte, dedicada a la *Existenz* (término que no traduce al inglés, para conservar el genuino significado del alemán) analiza dos factores fundamentales inherentes a esta temática —comunicación, historicidad y libertad— realizando un interesante análisis de lo que estos términos significan en la filosofía de Jaspers. Un capítulo entero es dedicado a las "situaciones límites" que, como es sabido, juegan un papel muy importante en la filosofía del pensador alemán.

Schrag culmina su introducción a la filosofía de Jaspers analizando el tercer concepto fundamental en torno al cual ha elaborado este libro: el concepto de trascendencia, donde hace hincapié no sólo en las relaciones existenciales a la trascendencia, sino también, lo que es muy importante, explicando de qué manera juegan las cifras —diferentes en su significado de los signos— en este tercer aspecto.

Evidentemente nos encontramos ante una meritoria obra, cuya lectura es aconsejable para aquéllos que deseen introducirse en el pensamiento de uno de los filósofos de nuestro siglo xx.

MARTA J. A. DANERI DE REBOK

JOHN HICK, *Biology and the soul*, Cambridge University Press, 1972.

El trabajo que presentamos corresponde a una conferencia pronunciada por John Hick en la Universidad de Cambridge, Inglaterra, auspiciada por la fundación Arthur Stanley Eddington, fundación que propulsa la difusión de temas que la ciencia contemporánea presenta como problemas a resolver por la filosofía y la religión.

El autor nos presenta la posible antinomia que surgiría entre los nuevos datos de la biología y el problema del alma humana, sobre todo en cuanto que ésta debe su ser a una acción creadora, directa e inmediata para cada uno de los hombres, por parte del ser Absoluto. En efecto, desde el punto de vista de la biología, la producción de una individualidad biológica nueva corresponde a un proceso en que la unión y selección de los caracteres obedecen en gran parte a la casualidad o azar. Considerado desde una perspectiva metafísica esto sería una evidencia más de la radical contingencia del viviente y, en este caso particular, del hombre. Pero el problema surge porque, entre los vivientes, el hombre ocupa un puesto singular debido a la existencia de un alma espiritual.

Además, desde el punto de vista filosófico, es inadmisibile pensar que lo que diferencia a los individuos humanos sea producto de la herencia y del entorno, aunque por otra parte, afirma el autor, la ciencia moderna ha puesto en claro que muchas de las supuestamente cualidades innatas del alma son producto de la herencia genética. Ahora bien, si tenemos en cuenta que, *lato sensu*, el alma ha sido considerada en Occidente como aquello que asemeja al hombre con Dios no sólo por su origen sino también por su destino, la posible antinomia queda planteada.

El autor rechaza la teoría católica, definida en el Concilio Vaticano I, de que el alma sea un ente de tipo substancial inmediatamente creada por Dios. Para él, hablar de alma significa hablar en términos míticos que expresarían pura y exclusivamente la "fe en el intrínseco valor del individuo humano como un fin en sí mismo" (p. 23). De este modo no podemos afirmar la dicotomía cuerpo-alma espiritual, mostrando al primero como un producto del proceso natural y al alma como inmediatamente creada por Dios. Para el autor, cuerpo y alma son "divinos" en idéntico sentido, es decir, a través de la evolución del universo y de la vida en nuestro planeta. De este modo, Hick cree resolver una antinomia que para él no existe ya que, a su juicio, sólo se mira al hombre desde un nuevo ángulo orientado a la estructura final del hombre.

Creemos que la tesis sostenida por Hick es inaceptable. El hombre es persona, substrato de inteligencia y voluntad (libertad), facultades éstas que producen actos específicamente distintos y superiores a los que podría producir la materia aún en su forma más desarrollada como lo es el conocimiento sensorial y los apetitos sensibles que de él derivan. El alma es espíritu, y en esto seguimos a la tradición filosófica y teológico-católica. Un espíritu que, unido a un cuerpo, conforman la esencia del hombre; esencia que, como naturaleza, produce actividades que de ningún modo pueden reducirse a meras manifestaciones o proyecciones de la materia en su estructuración final.

MARTA J. A. DANERI DE REBOK

C R O N I C A

HOMENAJES A SANTO TOMAS DE AQUINO EN EL SEPTIMO CENTENARIO DE SU MUERTE

UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA "SANTA MARIA DE LOS BUENOS AIRES", FACULTAD DE FILOSOFIA.

Durante la última semana del mes de mayo se realizó en la sede de nuestra Facultad una SEMANA TOMISTA. Los temas desarrollados fueron los siguientes:

- 27 de mayo: Dr. Emilio Komar, Director del Departamento de Filosofía: *El tomismo y la ideología tomista.*
- 28 de mayo: Dr. Gastón Terán, Profesor Titular de Historia de la Filosofía Medieval: *Algunas reflexiones sobre la teología negativa en Santo Tomás.*
- 29 de mayo: Dr. Tomás Casares, Director del Instituto de Integración del Saber: *Santo Tomás en los Cursos de Cultura Católica.*
- 30 de mayo: Mons. Guillermo Blanco, Decano de la Facultad de Filosofía, *El alma y el hombre en Santo Tomás.*
- 31 de mayo: Mons. Dr. Octavio N. Derisi, Rector de la Universidad Católica Argentina: *La actualidad del tomismo frente a la filosofía Contemporánea.*

LA VI SEMANA DE FILOSOFIA TOMISTA DE BUENOS AIRES

Coincidentemente con la celebración del séptimo centenario de la muerte de Santo Tomás de Aquino, a partir del jueves 15 y hasta el lunes 19 de agosto de este año tuvo lugar en Buenos Aires la VI Semana de Filosofía Tomista, tenida bajo los auspicios del tema *Experiencia y realidad*. Los tomistas de nuestro medio lograron consumir un feliz acontecimiento en el plano teológico y filosófico cuya envergadura ha de medirse por el alto nivel académico en que rayaron las comunicaciones y los debates escuchados durante esos días.

En la "Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura", que cedió gentilmente sus salones a los efectos de la realización de las jornadas, el Dr. Carlos Alberto Sacheri inauguró la Semana, recordando la enjudiosa labor del

Pbro. Dr. Julio Ramón Meinvielle en favor de las teorías tomistas y de la organización de las Semanas anteriores y en la necesidad de formalizar la institución de la Sociedad Tomista Argentina, sobre todo ante el auspicioso nacimiento de la Sociedad Tomista Internacional. A continuación comenzó la lectura y discusión de las ponencias. En razón de la imposibilidad de resumir cada una de ellas, nos limitamos a transcribir el orden de las mismas:

1. Dr. Juan Alfredo Casaubón: *La experiencia humana y la intencionalidad constituyente del Husserl idealista.*
2. Dr. Emilio Komar: *Radical insuficiencia del concepto empirista de experiencia.*
3. Dr. Domingo Renaudière de Paulis O. P.: *Experiencia y racionalidad en el hombre.*
4. Prof. María Mercedes Bergadá: *Informe de filosofía medieval.*
5. Dr. Ricardo Ferrara: *Conocimiento inmediato de Dios por el hábito de fe.*
6. Dr. Héctor Augusto Llambías: *Observaciones y reservas a la experiencia en la fenomenología de Husserl.*
7. Dr. Raúl Echaurren: *Experiencia y metafísica.*
8. Dra. Lila B. Archideo y Prof. Stella M. Vázquez: *Cogitativa y educación.*
9. Dr. Gustavo Eloy Ponferrada: *La experiencia del ser.*
10. Dr. Abelardo Pithod: *Experiencia, afectividad y realidad.*
11. Dr. Domingo María Basso O. P.: *Ciencia moral y experiencia.*
13. Dr. Alberto García Vieyra O. P.: *La experiencia mística.*
14. Dr. Carlos Alberto Sacheri: *La experiencia del error.*
15. Dr. Guido Soaje Ramos: *Consideraciones sobre la experiencia moral.*

Se presentaron a la consideración del auditorio los estatutos de la "Sociedad Tomista Argentina", que fueron aprobados después de algunas breves correcciones. A ello sucedió la elección de sus autoridades, que arrojó el siguiente resultado: Presidente: Pbro. Dr. Gustavo Eloy Ponferrada; vicepresidente: Dr. Juan Alfredo Casaubón; secretario: Dr. Carlos Alberto Sacheri; tesorero: Dr. Guido Soaje Ramos; vocal: R. P. Dr. Domingo Renaudière de Paulis O. P. Inmediatamente se pasó a la designación de los miembros de honor argentinos: Mons. Dr. Octavio Nicolás Derisi, Mons. Dr. Rafael Trotta, Pbro. Dr. Leonardo Castellani, R. P. Mario Agustín Pinto O. P., Dr. Tomás D. Casares, Dr. Héctor Augusto Llambías y Dr. Sixto Terán.

Esta rápida revisión de la Semana no puede cerrarse sin dos menciones que merecen destacarse con entera justicia. La primera es la del trabajo de planeamiento y concertación ejecutado por el Dr. Sacheri. La segunda concierne a las conclusiones que se extraen del ámbito estrictamente científico de las jornadas. La VI Semana de Filosofía Tomista echó suficiente luz sobre la robusta vigencia de la escuela tomista argentina, que ya lleva recorrido virtualmente medio siglo de vida, si tomamos como punto de partida más o menos aproximado la fundación de los Cursos de Cultura Católica. Aparte de ello, ha quedado en claro que dentro de nuestro tomismo coexisten en perfecto diálogo de unidad y amistad las viejas orientaciones de la escuela junto con

los remozamientos provistos por la restauración contemporánea. La camaradería especulativa es aquí un importante indicio de fecundidad teórica. Pero también es un síntoma de rejuvenecedora inspiración tomista el que los participantes de esta Semana hayan traído al núcleo de sus conversaciones distintas referencias a las contribuciones filosóficas de otras direcciones. Así, pues, se insistió apropiadamente en rescatar ciertos y determinados aportes procedentes de pensadores que, habiendo acertado en algunos juicios conmensurados por su incidencia en la verdad objetiva, deben ingresar en el tratamiento de los tomistas a modo de exigencia de la misma verdad que involucren sus análisis. Tal lo que surgió de las incontables alusiones a Husserl, Scheler y Heidegger, por ejemplo, cosa que en ningún momento se propuso como inclinación a un exasperante sincretismo. No obstante, por encima de este aspecto, que seguramente es de carácter accidental a la elaboración científica, si las sesiones denunciaron un índice de particular relevancia, éste ha sido el de la elocuente sujeción al espíritu y la letra perennes del Doctor Angélico y en el desenvolvimiento histórico y sistemático de sus tesis. La reiteración anual de estas Semanas, por ende, se impone por todo concepto, porque en la grata y confortante compañía de Tomás de Aquino se concreta la fruición terrena del *gaudium de veritate*.

SEMINARIO MAYOR "SAN JOSE" DE LA PLATA

El Seminario Mayor "San José" de La Plata, celebró el VIIº centenario de Santo Tomás con una serie de conferencias, seguidas por discusión del tema tratado en ellas, que casi siempre fue muy prolongada y mostró el alto nivel académico de esa casa de estudios. El programa desarrollado fue el siguiente:

8 de agosto: *La teología sacramental de Santo Tomás y la renovación de la teología moral*, por Mons. Dr. Rafael Trotta.

12 de agosto: *La triple causalidad del alma según Santo Tomás*, por Mons. Prof. Guillermo P. Blanco.

22 de agosto: *Fundamentos ontológicos de la ética de Santo Tomás*, por el Prof. Dr. Gustavo E. Ponferrada.

28 de agosto: *La finalidad en Santo Tomás de Aquino*, por el Prof. Alcides Ferrando; *El sentido teológico de la creación*, por el Prof. Julio Méndez; *Palabra divina y palabra humana*, por el Prof. Daniel M. Jany; *El concepto de libertad en Santo Tomás de Aquino*, por el Sr. Rubén A. Garino; *Maritain y la vigencia de Santo Tomás en el siglo XX*, por el Dr. Jorge Gigena.

29 de agosto: *El ser temporal de Heidegger a Santo Tomás*, por el Prof. Dr. Vicente O. Ciliberto.

6 de setiembre: *Santo Tomás como exégeta*, por el Prof. Lic. Armando Levoratti.

9 de setiembre: *¿Hay una eclesiología en Santo Tomás?*, por el Prof. Dr. Lorenzo La Valle.

20 de setiembre: *Vigencia del intelectualismo tomista*, por Mons. Dr. Octavio N. Derisi.

INSTITUTO DEL PROFESORADO DE LA PLATA

El Instituto del Profesorado "Juan N. Terrero" de La Plata conmemoró el VIIº centenario de Santo Tomás con un acto académico en el que el Director de su Departamento de Filosofía y Pedagogía, Prof. Dr. Gustavo E. Ponferrada disertó sobre *El tomismo actual en el Congreso Internacional Tomás de Aquino en su VIIº centenario*.

INSTITUTO DE TEOLOGIA DE LA PLATA

El Instituto de Teología de La Plata festejó el VIIº centenario de Santo Tomás con una serie de conferencias:

20 de julio: *Santo Tomás de Aquino en su ambiente histórico*, por el Prof. Dr. Narciso Pousa.

24 de agosto: *Santo Tomás de Aquino teólogo*, por Mons. Juan Carlos Ruta.

19 de octubre: *Santo Tomás de Aquino y el pensamiento contemporáneo*, por el Prof. Dr. Gustavo Eloy Ponferrada.

CONVENTO DE SANTO DOMINGO, BUENOS AIRES

Se celebró el VIIº centenario de Santo Tomás de Aquino con los siguientes actos:

16 de junio: *Misa de apertura; Concierto de órgano de Jorgelina Nogues*.

17 de junio: *Apertura del ciclo de conferencias sobre Santo Tomás, maestro de vida*. Anibal Fosbery: *El pensamiento político de Santo Tomás*.

18 de junio: Domingo Basso: *La Iglesia propone la Fe, en Santo Tomás*.

19 de junio: Mons. Octavio N. Derisi: *El fundamento metafísico de la moral en Santo Tomás*.

23 de junio: *Misa con la participación del Coro Polifónico de Santo Domingo*.

27 de junio: Emilio Komar: *Santo Tomás en la era industrial y post-industrial*.

28 de junio: Domingo Renaudière de Paulis: *Teocentrismo en el hombre religioso, según Santo Tomás*.

30 de junio: Solemne misa pontifical con predicación "Santo Tomás, maestro de vida espiritual", con la participación del Coro Polifónico de Santo Domingo.

UNIVERSIDAD DEL NORTE SANTO TOMAS DE AQUINO

El VIIº centenario de Santo Tomás de Aquino fue celebrado con los siguientes actos:

14 de octubre: *El tomismo en la Argentina*, conferencia de Fr. Dr. Mario Agustín Pinto O. P. Solemne misa pontifical concelebrada con predicación "Santo Tomás en nuestras vidas", con la participación del Coro Polifónico "Veritas".

15 de octubre: *Conferencias*: Gaspar Risco Fernández: *La arquitectura de la Summa*. Alberto Nicolini: *La teología de las catedrales*. Guillermo Gallardo: *Santo Tomás y la Orden Dominicana*.

16 de octubre: *Ceremonia de colación de grados. Santo Tomás y la universidad*, conferencia de Fr. Prof. Dr. Aníbal E. Fosbery O. P. *Solemne entrega de títulos "Doctor Honoris Causa" de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino*. Recibieron los títulos Mario A. Pinto, Octavio N. Derisi, Leonardo Castellani, Tomás Casares, Juan R. Sepich, Sixto Terán.

INAUGURACION DE C.I.F.I.N.A.

El 28 de junio se llevó a cabo el acto inaugural del Centro de Investigaciones Filosófico-Naturales (CIFINA) patrocinado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, con asistencia de autoridades de la Facultad de Filosofía y de dicho Consejo. Inicialmente se leyó una reseña de la labor cumplida por CIFINA desde sus orígenes, que se remontan a 1966, fecha en que su actual Director, el Dr. J. E. Bolzán, comienza a desempeñarse como investigador con dedicación exclusiva en esta Facultad donde ya estaba a cargo (y continúa en ello al presente) de la cátedra de Filosofía de la Naturaleza. A continuación, y como homenaje de CIFINA al VIIº Centenario de la muerte de Santo Tomás de Aquino, el Dr. Bolzán se refirió a: "El espíritu de Santo Tomás y el filósofo tomista", señalando una vez más, aunque no innecesariamente, la exigente fidelidad que a la Verdad debe guardar, desde el espíritu del Doctor Angélico, el filósofo que por coincidencia con el mismo, se llame tomista hoy.

LIBROS RECIBIDOS

- G. ANGELINI, *L'ortodossia e la grammatica*, Univ. Gregoriana Editrice, Roma, 1972.
- J. E. BOLZÁN, *Continuidad de la materia*, Eudeba, Buenos Aires, 1973.
- A. P. BOS, *On the elements*, Van Gorcum, Assen, 1973.
- R. M. CÁRDENAS, *Los porteños, su tiempo, su vivir*, Sudamericana, Buenos Aires, 1973.
- F. CORTADA Y REUS, *El principio de polaridad disimétrica. El idealismo dialéctico sobre bases científicas*, Ed. Miguel Armany, Barcelona, 1974.
- J. I. DE ALCORTA, *Nueva visión de la filosofía*, Univ. Barcelona, Barcelona, 1972.
- J. S. L. HERNÁNDEZ, *Persona y evolución*, Ed. Aldecoa, Burgos, 1974.
- A. HICK, *Biology and the soul*, Cambridge University Press, 1972.
- INSTITUTO DE HISTORIA DE LA TEOLOGÍA ESPAÑOLA, *Repertorio de historia de las ciencias eclesidísticas en España*, Vol. 4, Salamanca, 1972.
- H. KOCHLER, *Der innere Bezug zwischen Anthropologie und Ontologie*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1973.
- E. LASZLO, *The systems view of the world*, G. Braziller, New York, 1972.
- Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus Gesellschaft*, Matthias-Grünewald, Mainz, 1973.
- A. MUÑOZ ALONSO, *Persona, sindicalismo y sociedad*, Cabal Editor, Madrid, 1973.
- S. RAMÍREZ, *Opera Omnia*, tomos VI/2 y VII, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1974.
- R. TORRETTI, *Filosofía de la naturaleza*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1971.
- VARIOS, *Saggi e ricerche di filosofia*, Edizioni Milella, Lecce, 1973.

EDITORIAL COLUMBA, BUENOS AIRES

- J. A. INSÚA, *Psicosemiología y psicopatología*, 1974.
- H. D. MANDRIONI, *Sobre el amor y el poder*, 1974.
- E. L. REVOL, *Literatura inglesa del siglo XX*, 1973.
- TERENCIO, *Los hermanos*, estudio, versión y notas de J. M. de Col, 1973.

EDITORIAL TROQUEL, BUENOS AIRES

- J. L. CEFKIN, *Política internacional contemporánea*, 1974.
- D. L. CARASA, *Literatura y sociología*, 1974.
- S. JONES, *Tratamiento o tortura*, 1973.
- R. NOSEDA, *El libro y la comunicación social*, 1973.

EDITORIAL B.A.C., MADRID

Documentos colectivos del episcopado español, 1974.

A. LÓPEZ TRUJILLO, *Liberación marxista y liberación cristiana*, 1974.

E. PIRONIO, *Escritos pastorales*, 1973.

J. PLAZAOLA, *Introducción a la estética*, 1972.

EDITORIAL BALMES, BARCELONA

C. BOYER, *Lutero y su doctrina*, 1973.

A. M. CASAS, *Al encuentro de María*, 1972.

E. S. GIBERT, *San José, un hombre para Dios*, 1972.

EDITORIAL GREDOS, MADRID

L. LAVELLE, *Tratado de moral*, 1972.

L. E. PALACIOS, *La filosofía del saber*, 1973.

EDITORIAL HERDER, BARCELONA

J. M. AUBERT, *Moral social para nuestro tiempo*, 1973.

D. BOUREAU, *El futuro del bautismo*, 1973.

F. CANALS VIDAL, *Textos de los grandes filósofos contemporáneos*, 1974.

H. HAAG, *El diablo, una fantasía*, 1973.

B. HÄRING, *La moral y la persona*, 1973.

A. M. HENRY, O. DE LA BOSSE, P. BOUILLARD, *Diccionario del Cristianismo*, 1974.

H. JEDIN, *Manual de la historia de la Iglesia*, T. IV, 1973.

H. KÜNG, *La encarnación de Dios*, 1974.

H. KÜNG, *Sacerdotes, ¿para qué?*, 1973.

T. MATURA, *La vida religiosa en la encrucijada*, 1973.

R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Marcos*, 1973.

J. SCHREINER, *Forma y propósito del Nuevo Testamento*, 1973.

H. J. SCHULTZ, *¿Es esto Dios?*, 1973.

C. TRESMONTANT, *El problema del alma*, 1974.

C. TRESMONTANT, *La doctrina de Yeshúa de Nazaret*, 1973.

VARIOS, *Una audaz aventura*, 1973.

O. H. VON DER GABLENZ, *Introducción a la ciencia política*, 1974.

EDITORIAL SIGUEME, SALAMANCA

F. S. AGUILAR, *Antropolgía y teología de la fe cristiana*, 1973.

R. A. ALVES, *Cristianismo, ¿opio o liberación?*, 1973.

H. ASSMAN, *Teología desde la praxis de la liberación*, 1973.

F. BIOT, *Teología de las realidades políticas*, 1974.

E. BISER, *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana*, 1974.

E. BLOCH, E. L. FLACKENHEIM, J. MOLTSMANN, W. H. CAPPS, *El futuro de la esperanza*, 1973.

L. BOROS, *Dios cercano*, 1973.

H. CÁMARA, *Cristianismo, socialismo, capitalismo*, 1974.

J. J. COY, *Requiem por el jesuitismo*, 1974.

A. CUSSIANOVICH, *Nos ha liberado*, 1973.

B. DE ROSB, *Helder Cámara, signo de contradicción*, 1974.

- A. FIERRO, *El crepúsculo y la perseverancia*, 1973.
 A. FIERRO, *La imposible ortodoxia*, 1974.
 J. GIRARDI, *Cristianismo y liberación del hombre*, 1973.
 O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Carta a mi hermana Concha*, 1973.
 O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Elogio de la encina*, 1973.
 G. G. GRISEZ, *El aborto, mitos, realidades y argumentos*, 1972.
 J. GUICHARD, *Iglesia de clases y estrategias políticas*, 1973.
 R. HAECKEL - A. MANARANCHE, *Política y fe*, 1973.
 M. HENGEL, *Jesús y la violencia revolucionaria*, 1973.
 A. HORTELANO, *El amor y la familia en las nuevas perspectivas cristianas*, 1974.
 INSTITUTO FE Y SECULARIDAD, *Convicción de fe y crítica racional*, 1973.
 INSTITUTO FE Y SECULARIDAD, *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, 1973.
 INSTITUTO SUPERIOR DE CATEQUÉTICA DE NIMEGA, *Bases para una nueva catequesis*, 1973.
 J. JEREMÍAS, *Teología del Nuevo Testamento*, T. I, 1974.
 E. KÄSEMANN, *La llamada de la libertad*, 1974.
 J. T. MAERTENS, *Los grupos pequeños y el futuro de la Iglesia*, 1973.
 B. MAGGIONI, P. SORBI, *El compromiso social y político de los grupos pequeños*, 1974.
 L. MALDONADO, *La violencia de lo sagrado*, 1974.
 L. MALDONADO, *Nuevas homilias seculares*, 1973.
 A. MANARANCHE, *Creo en Jesucristo hoy*, 1973.
 S. MARTÍNEZ DE ARRÓYABE, C. SORIA, *Cristianismo y nueva sociedad*, 1973.
 K. MARX, F. ENGELS, *Sobre la religión*, 1974.
 R. MATE, *El ateísmo, un problema político*, 1973.
 R. METZ, J. SCHLICK, *Matrimonio y divorcio*, 1974.
 J. P. MIRANDA, *El ser y el Mesías*, 1973.
 J. MOLTMANN, *El hombre*, 1973.
 H. OOSTERHUIS, *Tú eres un amigo difícil*, 1974.
 W. PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología*, 1974.
 W. PANNENBERG, *Teología y reino de Dios*, 1974.
 J. PIKAZA, *Las dimensiones de Dios*, 1973.
 M. C. PLISSART, *Venid y veréis*, 1973.
 E. SCHILLEBEECKX, *Interpretación de la fe*, 1973.
 N. SCHOLL, *Jesús, ¿sólo un hombre?*, 1974.
 W. TROBISCH, *Yo me casé contigo*, 1973.
 A. VALSECHI, *Nuevos caminos de la ética sexual*, 1974.
 VARIOS, *Un riesgo llamado oración*, 1974.

EDITORIAL AUBIER, PARIS

- M. AMBACHER, *La matière*, 1972.
 E. CASTELLI (ed.), *Démythisation et idéologie*, 1973.
 E. CASTELLI (ed.), *La critique de la démythisation*, 1973.
 E. CASTELLI (ed.), *Le Sacré*, 1974.

EDITORIAL CEDAM, PADOVA

- M. C. BARTOLOMEI, *Tomismo e principio di non contraddizione*, 1973.
 M. GENTILE (cur.), *Saggi di una nuova storia della filosofia*, 1973.

EDITORIAL DOVER, NUEVA YORK

- E. A. AMSTRONG, *A study of bird songs*, 1973.
 J. LOEB, *Forced movements, tropisms and animal conduct*, 1973.
 J. C. SLATER, *Symmetry and energy bands in crystals*, 1972.

MARQUETTE UNIVERSITY PRESS, MILWAUKEE

- R. M. CHISHOLM, *The problem of the criterion*, 1973.
 J. ROBB, *The man as infinite spirit*, 1974.
 G. J. SMITH, *Christian philosophy and its future*, 1971.

UNIVERSITY OF MICHIGAN PRESS

- S. DRAKE, *Galileo Studies*, 1970.
 J. J. LANGFORD, *Galileo, science and the Church*, 1971.

EDITORIAL MURSIA, MILAN

- M. CASULA, *La metafisica di A.G. Baumgarten*, 1973.
 V. CILENTO, *Saggi su Plotino*, 1973.
 M. PAGANO, *Storia ed escatologia nel pensiero di W. Pannenberg*, 1973.
 F. W. J. SCHELLING, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, 1974.
 X. TILLIETTE, *Attualità di Schelling*, 1974.

PRESSES DE L'UNIVERSITE LAVAL

- H. P. CUNNINGHAM, *Négation de la négation*, 1973.
 M. DELSOL, *Hasard, ordre et finalité en biologie*, 1973.

REIDEL PUBLISHING CO., DORDRECHT

- N. BLOKHINTSEN, *Space and time on the microworld*, 1973.
 B. BOLZANO, *Theory of science*, 1973.
 A. GRUNBAUM, *Philosophical problems of space and time*, 1973.
 N. R. HANSON, *Constellations and conjectures*, 1973.
 C. A. HOOKER (ed.), *Contemporary research in the foundations and philosophy of quantum theory*, 1973.
 O. NEURATH, *Empiricism and sociology*, 1973.
 J. SCHÄCHTER, *Prolegomena to a critical grammar*, 1973.
 P. SUPPES, *Space and geometry*, 1973.
 A. A. ZINOV'EV, *Foundations of the logical theory of scientific knowledge*, 1973.

EDITORIAL VOZES, PETROPOLIS

- L. BOFF, *O destino do homem e do mundo*, 1973.
 L. BOFF, *Vida para além da morte*, 1973.

EDITORIAL ZANICHELLI, BOLOGNA

- C. GIACON, *Verità, esistenza, causa*, 1973.
 F. G. G. SCHELLING, *Filosofia della rivelazione*, 1972.

INDICE DEL VOLUMEN VIGESIMO NOVENO

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Actualidad perenne del tomismo</i>	5
--------------------	---	---

ARTICULOS

JAMES A. WEISHEIPL:	<i>The commentary of St. Thomas on the De Caelo of Aristotle</i>	11
RAUL ECHAURI:	<i>Desocultamiento y creación</i>	35
JOSEPH DE FINANCE:	<i>Le cercle de la connaissance et du vouloir a propos d'un texte de Saint Thomas</i>	43
R. VERNEAUX:	<i>Le principe d'identité chez Saint Thomas</i>	83
CESAREO LOPEZ SALGADO:	<i>Unidad de ser y analogía en Santo Tomás de Aquino</i>	107
A. G. M. VAN Melsen:	<i>St. Thomas' solution of the problem of faith and reason</i>	125
CARLOS A. ITURRALDE COLOMBRES:	<i>Necesidad de la directa confrontación de textos</i> ..	135
OCTAVIO N. DERISI:	<i>El Esse y el Intelligere divino, fundamento universal e inmediato de todo ser y de toda verdad y entender participados en Santo Tomás</i>	163
F. VAN STEENBERGHEN:	<i>Saint Thomas contre l'agnosticisme</i>	177
JOSE R. SANABRIA:	<i>Trascendentalidad de la belleza en el pensamiento de Santo Tomás</i>	185
J. E. BOLZAN:	<i>¿Navaja de Ockham o navaja de Santo Tomás?</i> ..	207
GUSTAVO ELOY PONFERRADA:	<i>Tomás de Aquino en su VII centenario</i>	243
J. E. BOLZAN - AZUCENA A. FRABOSCHI:	<i>Santo Tomás y los capítulos generales de la orden de los Hermanos Predicadores</i>	263
ALAIN GUY:	<i>Jacques Chevalier et le thomisme</i>	279

NOTAS Y COMENTARIOS

HECTOR H. HERNANDEZ:	<i>Positivismo jurídico y fundamento del derecho positivo</i>	57
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Opus maximum: "De Analogia" del P. Santiago M. Ramírez O. P.</i>	151
J. E. BOLZAN:	<i>Boletín de filosofía de las ciencias</i>	217
ZDENEK KOURIM:	<i>La dialéctica existencialista en el tormento</i>	222
CARLOS M. TAVARONE:	<i>¿Es la "voluntad de dominio un principio metafísico? La hipótesis de la causalidad de la voluntad de dominio en Nietzsche</i>	291

BIBLIOGRAFIA

JOHN PATRICK REID:	<i>Anatomía del ateísmo</i> (Celina A. Lértora Mendoza)	69
CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE:	<i>Bibliografía filosófica italiana 1967-1970</i> (Azucena A. Fraboschi)	70
CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE:	<i>Bibliografía filosófica italiana 1971</i> (Octavio N. Derisi)	70
<i>Pensée ibérique et finitude. Essais sur le temps et la mort chez quelques écrivains espagnols et portugais contemporains</i> (Celina A. Lértora Mendoza)		71
GERARDO REMOLINA VARGAS:	<i>Karl Jaspers en el diálogo de la fe</i> (Celina A. Lértora Mendoza)	73
A. FELICE - A. DE CONINCK:	<i>Cours de Métaphysique</i> (J. E. Bolzán)	74
ADOLFO MUÑOZ ALONSO:	<i>Filosofía a la intemperie</i> (Mario E. Sacchi)	76
JUAN R. SEPICH LANGE:	<i>Propedéutica filosófica</i> (Celina A. Lértora Mendoza)	77
SERGIO GIVONE:	<i>La storia della filosofia secondo Kant</i> (Celina A. Lértora Mendoza)	78
ALBERTO CATURELLI:	<i>La filosofía medieval</i> (Azucena A. Fraboschi)	80
ELEUTERIO ELORDUY - J. PEREZ ALONSO:	<i>El Estoicismo</i> (Cesáreo López Salgado)	155
UGO PERONE:	<i>Teología ed esperienza religiosa in Feuerbach</i> (Celina A. Lértora Mendoza)	157
ARTURO GARCIA ASTRADA:	<i>Tiempo y eternidad</i> (Azucena A. Fraboschi)	159
ROBERTO TORRETTI:	<i>Filosofía de la naturaleza</i> (J. E. Bolzán)	226
JACOBUS M. RAMIREZ:	<i>Opera Omnia</i> (J. E. Bolzán)	227
<i>Revista de Filosofía</i> (José A. Díaz)		228
ROBERTO GROSSETESTE:	<i>Suma de los ocho libros de la Física de Aristóteles</i> (G. Terán)	230
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La Iglesia y el orden temporal</i> (José A. Díaz)	232

FRANCISCO MOISO:	<i>La filosofía di Salomone Maimon</i> (Celina A. Lértora Mendoza)	235
ALBERTO EDUARDO BUELA:	<i>El ente y los trascendentales</i> (Cesáreo López Salgado)	236
GIULIO SEVERINO:	<i>Origine e figure del proceso teogonico in Feuerbach</i> (Celina A. Lértora Mendoza)	237
JORGE L. GARCIA VENTURINI:	<i>Filosofía de la historia</i> (Celina A. Lértora Mendoza) ..	239
H. J. BARRAUD:	<i>Ciencia y filosofía</i> (Celina A. Lértora Mendoza) ..	304
JAIME BRUFAU PRATS:	<i>Líneas fundamentales de la Ontología y Antropología de Jean-Paul Sartre en "L'être et le néant"</i> (Celina A. Lértora Mendoza)	306
OSWALD SCHRAG:	<i>An introduction to Existence, Existenz and Transcendence. The philosophy of Karl Jaspers</i> (Marta A. Daneri de Rebok)	307
JOHN HICK:	<i>Biology and the soul</i> (Marta A. Daneri de Rebok) ..	308
CRONICA		309
LIBROS RECIBIDOS		314
INDICE DEL VOLUMEN VIGESIMO NOVENO		318

LA HIDROFILA ARGENTINA S.A.C.eI.

FUNDACION ENRIQUE ROCCA

Por sus Sostenedores

COMETARSA S. A.

DALMINE SIDERCA S. A.

L. O. S. A.

PROPULSORA SIDERURGICA

SANTA MARIA S. A.

TECHINT S. A.



CORDOBA 320

BUENOS AIRES

P E N S A M I E N T O

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España.

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de las seiscientas páginas.

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

**Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España**

ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPANIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

COMPANIA CASCO S.A. I. C.

CORCEMAR S. A.

N. N.



SISTEMA DE INFORMACION EMPRESARIA A NIVEL NACIONAL

Listas Argentinas SACI

FLORIDA 656 - BUENOS AIRES - Tel. 392 - 5004/5074/5264

ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.

CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

Av. Corrientes 378 - 5º Piso

T. E. 49 - 1360 - 1364

YERBA MATE Y TE



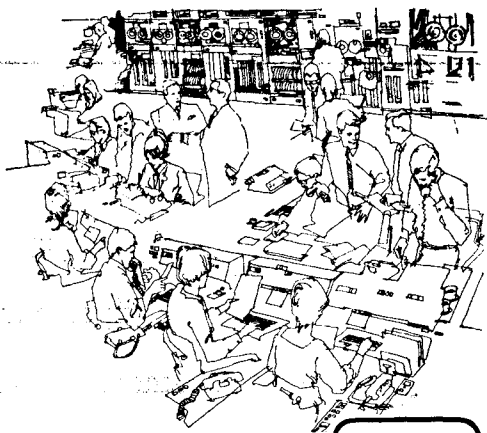
Taragui

Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes

BANCO RIO.

**-UN GRAN
CAUDAL
HUMANO Y TECNICO
A SU SERVICIO.**

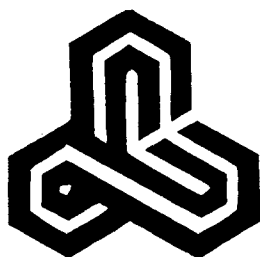
casa central: Cangallo 541 - Buenos Aires casa matriz: Calle 8 esq. 50 - La Plata
centro propio de computación: Avda. Belgrano 913 - Buenos Aires y sucursales



BANCO RIO DE LA PLATA

**EL TEXTO
DE ESTA REVISTA
ESTA IMPRESO EN PAPEL
PRODUCIDO EN LA
PROVINCIA DE JUJUY,**

**CON MATERIA PRIMA
NACIONAL**



Ledesma s.a.a.i.

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZUCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina